

# ارزش میراث صوفیه

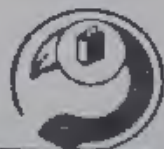
متن کامل با فهرستها

که برای اولین بار منتشر میشود

از

دکتر عبدالحسین زرین کوب

استاد دانشگاه طهران



انستیتوت آریا

طهران ۱۳۴۳

J & K UNIVERSITY LIB  
Acc No 63700  
Date 6.11.66

8183

8/109  
2/100  
149.3  
Q17 A

قسمتی مختصر از یادداشت‌های این کتاب سابقاً به ضمیمه مجله یقما  
و نیز جداگانه در سال ۱۳۴۲ در طهران منتشر شده است

## مقدمه

آنچه در طی این یادداشتها آمده است جستجویی است در تاریخ تصوف، یا کوششی برای آرزوایی میراث صوفیه. قسمتی ازین یادداشتها چند سال پیش، بی هیچ نفعی خاص و بصورت مقالاتی دنباله‌دار، در مجلهٔ یقما انتشار یافت و چون آن سلسله مقالات را بعضی دوستان پسندیدند و سودمند دیدند دیگر بار طبع تمام یادداشت‌ها، بصورت کامل و مرتب، ضرورت تازه یافت و اکنون بگونهٔ کتابی جداگانه - که چندین برابر مقالات مندرج در یقماست - بچاپ می‌رسد. دریاب تصوف و عرفان کتابها بسیار است و با اینهمه امید هست که درین یادداشتها باز چیزهایی بتوان یافت که در جاهای دیگر نیامده است. البته آرزوایی میراث صوفیه و مطالعه تطبیقی در عرفان عام

داستانی دراز است و حاجت به تحقیقات بسیار دارد. درین مختصر نویسنده فقط خواسته است دورنمایی ترسیم کند از دلیلی صوقیه و زشتی ها و زیبایی هایی که در آن هست و گمان می رود که امروز چنین دورنمایی برای دانشجویان جوان ما خالی از سودهای بسیار نیست. در باره انتقاد هایی که درین کتاب بر پارمینی عقاید و احوال قوم رفته است عذر مؤلف آنست که این مختصر بهر حال تاریخ است و مورخ در این جا قاضی است نه مدافع. بایشمه امید هست که درین داوری چنانکه درخور يك قاضی است از هر گونه جانبداری و شتابزدگی برکنار مانده باشد.

گرفتاریهایی که این ایام در تهیه يك مسافرت فرهنگی برای نویسنده پیش آمد فرمشی باقی نگذاشت تا نمونه بی چند از افکار و سخنان صوقیه در پایان کتاب آورده شود و این کار به وقت دیگر ماند اما برای آنکه از این فرد گذاشت نیز برداشتی شده باشد گزیده هایی از مراجع مهم - بفارسی و زبانهای دیگر - در پایان کتاب آورده شد تا مگر نشانی بدهد از وسعت دامنه جستجو هایی که درین زمینه لازم است. والسلام.

تهران - دیماه ۱۳۴۴

عبدالحسین زرین کوب

## قلمرو عرفان

✓ عرفان طریقه معرفت در نزد آئینسته از صاحب نظرانست که برخلاف اهل برهان در کشف حقیقت بر فوق و اشراق بیشتر اعتماد دارند تا بر عقل و استدلال. این طریقه در بین مسلمین تاحدی مخصوص صوفیه است و در نزد سایر اقوام بر حسب تفاوت مراتب و نسبت ظروف زمانی و مکانی خاص نام های مختلف دارد که آئینه را امروز تحت عنوان میستیسیسم<sup>۱</sup> یا معرفت اهل سر می شناسند.

این طریقه معرفت، از دیرباز مورد توجه پاره بی اذهان واقع شده است چنانکه بعضی در شناخت حقیقت آن را از طریقه اهل برهان هم مفیدتر می شمرده اند. حتی آثاری از صورتهای ساده تر و ابتدائی تر این طریقه را در ادیان و مذاهب قدیم و بنوی نیز می توان یافت. از جمله در مذهب پرستندگان توتم<sup>۲</sup> و آیین پرستندگان ارواح<sup>۳</sup> هم نوعی

۱- Mysticism - ۲ Totemism - ۳ Animism

عرفان وجود دارد چنانکه در آیین های قدیم هندوان ، ایرانیان ، یونانیان ، یهود و نصاری هم چیزهایی از این مقوله هست .

با وجود تفاوتی که بین عقاید و تعالیم رایج در مذاهب مختلف عرفانی هست باز شباهت بین آنها بقدری است که محققان طریقه عرفان را طریقه بی میدانند که در آن بین اقوام گونه گون جهان اشتراك و شباهت هست\* و اساس آن از جهت نظری عبارتست از اعتقاد بامكان ادرالك حقیقت از طریق علم حضوری و اتحاد عاقل و معقول؛ و از جهت عملی عبارتست از ترك رسوم و آداب فشری و ظاهری و تمسك بزهد و ریاضت ، و خلاصه گرایش بعالم درون؛ و این طریقه نزد بعضی از حکماء جدید اروپا نیز مورد توجه واقع شده است و مبنای حکمت های تازه گشته است.

ایشکه عرفان امریست عام و بین همه اقوام جهان هست سبب شده است که بعضی محققان باستناد شباهت هایی که در کار هست تصوف اسلامی را از عرفان اقوام دیگر - فی المثل یونانی یا هندی یا یهودی - مأخوذ بشمارند\*. البته این امر که هر يك از این مذاهب عرفانی در تصوف اسلامی تاثیر کرده باشد نکته بی نظری است لیکن مجرد شباهت بین مذاهب مختلف عرفانی حاسا کی از تاثیر متقابل نیست فقط نشانه آنست که عرفان مثل دین و علم و هنر امری مشترك و عام است .

(در واقع عرفان معرفتی است مبتنی بر حالتی روحانی و توصیف ناپذیر که در آن حالت برای انسان این احساس پیش می آید که ارتباطی مستقیم و بی واسطه با وجود مطلق یافته است)\* ، این احساس البته حالتی



است روحانی، و برای وصف وحدت که در طی آن عارف ذات مطلق را نه پیرهان، بلکه بتوق و وجدان درک میکند.

در چنین حالتی، عارف - چنانکه ویلیام جیمس<sup>۱</sup> میگوید - حالی دارد که آنرا به بیان نمیتواند آورد. آنچه در ضمیر او هست اندیشه نیست مجرد احساس است بنا بر این حالت او بیشتر سلبی و منفی است و آنرا نمیتوان بغیر تلقین و القاء کرد\* کسی که بخواهد آن حالت را تجربه کند و دریابد باید به هم عرفان گراید و عارف بشود چنانکه تا کسی عاشق نباشد آن شور و حالی را که از آن بعشق تعبیر میکنند در نمی یابد تا کسی هم عارف نباشد حال عارفان را نمیتوان درک کرد. در واقع کسی که عاشق نشده است با از موسیقی بهره می ندارد بسا که چون عاشقی شوریده حال را به بیند یا کسی را که از شنیدن قطعه بی موسیقی دیگرگون میشود مشاهده کند آنها را بضعف نفس یا پریشانی منسوب بدارد و از همین روست که بعضی کسان بی آنکه ملتفت حقیقت حال عارف باشند درباره او قضاوت نادر و امیکند. با اینهمه در آن حالت عارف استعداد خاصی برای غور و نفوذ در اشیاء پیدا میکند. آنچه در آن حال در درونش میگردد نزد او ادراک و معرفت جلوه میکند و حاکی است از حقایق و واقعیاتیکه برای عقل و استدلال است. از این گذشته، این احوال در خاطره او تأثیری قوی و مستمر باقی میگذازد و حیات درونی او را جلوه بی خاص میدهد.

درست است که این احوال جنبه انفعالی دارند و بی دوام و زود گذر هستند اما چون تکرار شوند و باز آیند عارف آنها را باز همی شناسد

و از تکرار مستمر آنها خاطر وی هر دفعه از آن معانی سرشارتر و غنی‌تر میشود. بتعبیر صوفیه رفته رفته حال تبدیل بمقام می‌یابد و مستدام می‌گردد.

البته از راه مراقبت و تأمل و بکمل تکرار بعضی حرکات خاص و همچنین با خلوت نشینی و زهد و عزلت می‌توان این احوال و خواطر را تجدید و اعاده کرد و گاه نیز با کمک داروهایی چون نریاک و بنگ و حشیش و شراب و قهوه آن احوال را بعد و بطور مصنوعی می‌توان بدید آورد.

در هنگام عروض این احوال قدرت اراده از عارف سلب میشود و با اینهمه چون این حالت جریان عادی حیات نفسانی را قطع نمی‌کند یاد آن همچنان در خاطر می‌ماند و از همین جا با احوالی که بر اثر تلقین و هیپنوتیسم حاصل میشود تفاوت پیدا می‌کند و از آن احوال متمایز می‌گردد. عروض این احوال هم ظاهراً بهانه خاصی نمی‌خواهد و قوی خاطری آماده قبول چنین احوالی است هر چیزی ممکن است آن احوال را برانگیزد. يك نکته، يك خاطره، يك رنگ، يا يك صدا می‌تواند عارف را دگرگون کند و بوجد و حال درآورد. در احوال مشایخ صوفیه مکرر بمواردی می‌توان برخورد که کمترین چیزی شیخ را بدنیای اسرار کشفانیده است.

اما این احوال در حوصله عبارت و بیان عادی نمی‌گنجد و تعبیری را هم که عارف ازین گونه تجارب روحانی خویش می‌کند بدون آشنایی با این عوالم و با این معانی نمی‌توان ادراک کرد. عارف



این تجارب را بمدد الفاظ و کنایات خویش بیان می‌دارد لیکن فهم و شناخت مقاصد او برای کسی که از آن عوالم بکلی مهجور و بیگانه است بدوستی حاصل نمی‌شود. معرفت او از درون بینی و کشف و شهود حاصل می‌گردد و چنانکه دلاکروا می‌گوید از تجربه بی باطنی و مثبت و شخصی آغاز می‌گردد که در طی آن عارف خویشتر را باوجود واحد و ذات لایقناهی یکی می‌بیند و خود را عین منشأ وجود می‌شمارد و چنان مستغرق بیخودی میشود که خویشتر را امر کز عالم و منبع وجود و مرجع و مأب همه کائنات می‌شناسد و بدینگونه معرفت او جنبه عقلی و نظری ندارد بلکه نوعی هماهنگی و اتحاد با عالم وجودست و بر عشق و شوق متکی است.

این طریقه معرفت با تمام مقدمات عملی که برای نیل بدان لازم است در بین مسلمانان بیشتر اختصاص بصوفیه دارد که در عین پیروی از شریعت بامکان ارتباط مستقیم و بی واسطه با حق نیز قائل بوده‌اند و برای نیل بدان مقام بسلوک و ریاضت می‌پرداخته‌اند. در احوال مشایخ صوفیه از الهامات قلبی و واردات غیبی که برای آنها حاصل شده است بسیار سخن می‌رود\* حتی بعضی از آنها سخن از حدثنی قلبی عن ربی هم گفته‌اند و این همه حاکی است از اعتقاد قوم بامکان ارتباط بلا واسطه با خدا و همین نکته است که تصوف اسلامی را با عرفان همه اقوام عالم مربوط می‌دارد.

جستجوی يك منشاء غير اسلامى براى تصوف اسلاميان قریه‌های  
دراز معمای جالب و سرگرم کننده‌ی برای چندین نسل از محققان  
اروپا شده است و از این رو فرضیه‌های گونه‌گون در بیان اصل و منشأ  
تصوف اظهار گشته است.

از آنجمله ثالوك<sup>۱</sup>، از قدمای قوم، مدعی شده است که منشأ عمده  
آن آیین مجوس بوده است و حتی بعضی از مشایخ صوفیه نیز مجوسی نژاد  
بوده اند. دوزی<sup>۲</sup> هم که از نام آوران قوم است همین نظر را تأیید کرده  
است. ما کس هورتن<sup>۳</sup> تأثیر آراء هندوان و مذاهب بر همانان را مخصوصاً  
در سخنان حلاج و بعضی دیگر از متصوفه - چون بایزید و جنید قوی  
یافته است. هارتمان<sup>۴</sup> بیشتر به نفوذ هندوان - بعلاوه بعضی عوامل دیگر -  
توجه بسیار کرده است و این نظریه را بکمک پاره‌ی قرآنی دیگر نیز تأیید  
نموده است. فون کرمر<sup>۵</sup> از تأثیر عنصر هندی و بودایی که یقیناً وی  
مظهرش جنید و بایزید است سخن گفته است و عنصر دیگری را هم نشان  
داده است که عبارت باشد از رهبانیت مسیحی و وی مخصوصاً حارث  
محاسبی و ذوالنون مصری را از مظاهر آن بر شمرده است. وجود این  
عنصر مسیحی را خیلی از محققان دیگر نیز تأیید کرده‌اند و در بیان  
منشأ تصوف بدان توجه خاص ورزیده‌اند. از آنجمله آسین پالاسیو<sup>۶</sup>  
و تسینک<sup>۷</sup> و تور آندرا<sup>۸</sup> تأثیر عقاید مسیحی را در تصوف اسلامی نشان  
داده‌اند. بعضی محققان هم در بیان منشأ تصوف راه‌های دورتر رفته‌اند

۱- Tholuck ۲- Dozy ۳- Max Horten ۴- Hartmann

۵- Von Kremer ۶- Asin Palacios ۷- Wensink

۸- Tor Andrae

چندین سال بعد از آنکه در این کتاب به بحث پرداخته شد،  
 مؤلفان طویلی و محمد باقر...  
 تأثیر...  
 را در آیین مسح...  
 آنرا پدید آورده است.

شک نیست که در این عصر و در این گون در حرم  
 تصوف سازمی و در حلقه شده است. این و در این عصر و در این  
 یک منش غیر اسلامی داشته شده است. دیگر معتقد نیست  
 فرسوده می بیند. این قریب که تصوف علم عادل دماغ او دخی است  
 در مقابل مذهب و عقاید عامه، دانسته تصوف نوعی عصبان و سرکشی  
 منعی است در برابر مذهب و حکومت که بعضی از اهل تحقیق در این باره  
 چهار کرده اند. از مقلد حلیه های شاعرانه است و بهر حال انگونه  
 سخنان با همه فرسودگی صاهری که دارد مرور در دسی علم شوح  
 چشمی و گستاخی نصر می آید و فیل دفاع است.

حقیقت آنست که تصوف جریان فکری واحدی نیست مجموع  
 حر دخی، گوناگون است و در چهار منش آیه را می توان بدین عبارت  
 بیان کرد: در تصوف اسلامی مادی و سولی هست که بایاره بی افکار  
 و عقاید غیر اسلامی مناسباتی دارد و شاید از بعضی ز آنها پیرمشت باشد  
 لکن هیچ يك از این موارد شایسته منش تصوف را بیان نمی کنند\*  
 چنانکه اندیشه تجرد و توکل صوفیه بی شایسته اخلاق و آداب راهی  
 عیسوی نیست همچنان « فقر » و « سیاحت » و « سجده » و « کشکول » و

۱- Whinfield ۲- E. G. Browne ۳- Nicholson

۴- Merx ۵- Blochet ۶- Carra de Veau

«مقامات» صوفیه یادآور نظایر و امثال آنهاست در نزد فقرای بودایی احوال ابراهیم ادهم داستان بودا و سرگذشت مشهور یوزاسف و بلوهر را بخاطر متآورد و سخنان دوالتون مصری در باب معرفت از خیلی جهات با تعلیم افلوچین - که مسلمانان او را شیخ یونانی خوانده اند - ارباط دارد. با انضمام تصوف اسلامی در عین شباهت تاریخی که با انگوبه مذاهب غیر اسلامی دارد نه پدید آورده هیچ يك از آنهاست و نه مجموع همه آنها. چیزی است مستقل، که منشأ واقعی آن اسلام و قرآن است و شك نیست که بدون اسلام و قرآن از جمع مجموع این عناصر غیر اسلامی ممکن نبود چنین نتیجه یی حاصل آید و این نظری است که امروز مورد قبول بیشتر اهل تحقیق واقع شده است.

درست است که عقاید و مذاهب غیر اسلامی اندك اندك و در طی فرهای دراز در تصوف اسلامی بیش و کم تأثیر بخشیده است لیکن قسمت عمده یی از هون این عقاید را باید تأثیر غیر مستقیم آنها و در واقع فقط تشبه ارتباط مستقیم و مستمر صوفیه با فرقه های مختلف چون علاقه، معتزله، قرامطه، باطنیه و امثال آنها دانست که مکرر پیرانشان در طی قرون به تصوف می پیوسته اند با با متصوفه ارتباط و معاشرت می داشته اند.

در هر حال با آنکه تحقیق در موارد شباهت بین عقاید غیر اسلامی با مبادی صوفیه خالی از فایده نیست این موارد شباهت بهیچوجه اختصاص به عرفان و تصوف ندارد. در دین، در هنر، در علم، در تمدن مادی، و در همه شؤون دیگر نیز بین احوال اقوام گوناگون جهان موارد شباهت و اشتراك بسیارست و سبب پیدایش این شباهت ها را باید

در موجودات و اسباب مشابهی حسب که در نقاط مختلف عالم و در سن اقوام رنگارنگ جهان بنیادهایی مشابه و مفرد پدید آورده است.

شاهت میں تصوف اسلامی، عرفان دیگر اقوام جهان بی‌شک در حور توحه سراسرست. در همه جهان گرایش عرفان خاصیت برخی طبایع و نفوس بوده است و تقریباً هیچ قوم در جهان نیست که نوعی عرفان در نزد آنها نتوان یافت. مرد اقوام و اُمم بدوی چون پرستندگان توتم<sup>۱</sup> و معتقدان بارواح<sup>۲</sup> هم اعتماد بقوای فمرئی و غیبی امری شایع و مقبولست حتی مرد بومی ساده‌بینی که در حرایر ملانزی<sup>۳</sup> در مرحله پرستش توتم<sup>۴</sup> زندگی می‌کند همه عالم را با توتم خویش مربوط می‌شناسد و همه عناصر را بسبب انسانی که هر یک از آنها بنحوی با توتم وی دارند در سر نوشت خود و در زندگی تمام جهان مؤثر می‌بیند<sup>۵</sup>. دنیای او، دنیائیکه در چشم عین حر مجموعه‌یی از صور و اشکال محسوس نیست در برد خود او دنیایی است آگفته اراسرار و رموز آنچه نزد وی مانا<sup>۶</sup> خوانده میشود چیزی مثل آنچه نزد ماروچ کلی یا روان کائنات خوانده تواند شد محسوب میشود و این بدوی برای وصول بدان همه عمر سعی می‌ورزد و حتی بدادروهای مخدور و رقص های بدوی که از سنت های کهن برای او بازمانده است خود را با همه کائنات که بیش و کم با توتم وی ارتباط دارند هماهنگ میکند. در این طرز فکر، عناصر ابتدائی پاره‌یی از مادی عرفان را میتوان یافت.

۱- Totemistes - ۲ Animistes - ۳ Melanésie - ۴ Totem - ۵ Mana



در بین معتقدان برواح هم کسبیکه بعنوان کاهن سکار سحر و جادو اشتغال دارند در حقیقت گویى مدعى ارتباط و اتصال با ارواح و خدایان هستند و بدین معنی میتوان نوعی عرفان را در عقاید آنها نیز سراغ داد. در آیین شمن<sup>۱</sup> و مناسک و آدابی که من شمنان مقدسولست نیز میتوان صورتی از عرفان یافت. چنانکه مراسم و آدابی که طوایف یا کوت<sup>۲</sup> در سیریا انجام میدهند حکایت از اعتقاد در تباط و اتصال شمن با خدایان قوم دارد و بعضی مراسم آنها حاکی از تصور عرواح شمن بمعرج آسمان است که نزد آنها مقام اولگدنای<sup>۳</sup>، خدای آسمان، در مرتبه اعلای آن واقع است\* و این عروج و اتصال هم البته خود سحر نوعی عرفان نیست. در ای عرواح بمعراج آسمانی البته شمن برفص و وحدت مخصوص خودش میپردازد و در غلبه سحر و وحدت بجذبه و بیخودی میرسد و محالی میافشد که همینداری روح بطور موقت بدش را براد میکند و در آنحال با خدا اتصال میابد و بدست کم با او رویاروی میشود و در کارهایی که شمن بوسیله ارتباط با ارواح انجام میدهد. از قبیل قداوی، طبابت، کپالت و جز آنها - نیز صورتی از عرفان و در اندیشه ارتباط و اتصال مستقیم و بواسطه بخدایان و ارواح را میتوان یافت و اینهمه البته ارفدیترین صورتهای عرفان در ادیان بشری است آیین شمن هر چند غیر از سیریا در بعضی جاهای دیگر حتی شمال امریکا هم رایج است لیکن چون در آسیب از تأثیر آیین های هندی و ایرانی ظاهراً بر کنار نیست نمیتوان بطور قطع آنرا نمودار و نمونه عرفان بدوی شمار آورد\*.

در بعضی صواب ساکن افریقا و هند و ساحران و کاهن می  
هستند که وقت حال بیست و شش سالگی یا بیست و هفت سالگی  
می فرورند و بعد از دو تن از کاهنان در کنار شش برقص و حد  
می بردند و از خود سجود می نمودند و آن حال یهودی و واضح بهی  
که عذاب است - پس این سحری پیدا شده می شود است - می پاید و در  
را بگمان خویش علاج می کنند

آداب و تشریفات که بعضی طبیب به می سترالی در مورد  
مراسم تشریف بحر که اهل درخت ارجام می دهند دارند - و ضمن مقدمانی  
افیس گونه گیری و دوره داری است و این اعمال با آنچه در مراسم  
تشریف می دهند در متداول است - از توبه و خلوت و روزه - بر شهادت بیست  
و مهر جان ارواح و پاره می مادی و رسوم عرفانی در نزد طبوایف و اقوام  
اشدانی جهان حکایت دارد .

در محیط هر یک از ادیان عرفان هم صورت و رنگ همان دین را  
دارد . چنانکه عرفان هند ما نندادان هندوان همواره مگر ناس اندیشه  
است که انسان چگونه می تواند وجود حقیقی و محدود خود را در وجود  
کل فانی کند و ازین روشهای آن - مثل ادیان هندی - متنی است  
بر اندیشه معرفت ، ریاضت ، و فنا .

این عرفان هندی که از آن به یوگا<sup>۱</sup> نیز تعبیر میکنند فلسفه  
برهمنان و در حقیقت حاصل یثبوع تعقل اشراف منشانه هندی است  
مخزن عمده آن نیز مجموعه مشهور و پابشاد<sup>۲</sup> با حکمت و داناشا<sup>۳</sup> است .

۱- Yoga - ۲ Upanishads - ۳ Vedantas

درین حکمت برهما<sup>۱</sup> که مبدأ کل عالم است حقیقت همه چیز و اصل تمام کائنات است. همچنانکه کف و موج دریا را مادر ما هیچ تفاوت نیست هیچ تفاوتی هم بین جهان و برهما نیست.

البته غیر از این امر مطلق عنی که منشأ جهان خارج است امر مطلق ذهنی نیز که منشأ دینی درون است وجود دارد و ار آن به اتما<sup>۲</sup> تعبیر می کنند که نفعه حیات است. باعتبار برهمین ماهیت اتما و برهما یکی است «آنچه در ضمیر انسان است با آنچه در وجود آفتاب است یکی است». برای رهایی ازین جدایی ظاهری که بین انسان و برهما هست و بزرگترین مصیبت انسان همان است راه چاره عبارتست از تصفیه وجود از آلائش های جسمانی و عبور متوالی از تنگنای تناسخ - که سمساره گویند - و باطنی آن روح انسان، که بقول يك عارف هندو «به قورباغه پی می ماند که در سوراخ چه گیر کرده باشد»، رهایی می یابد و به نجات - که موکته یا موکشا<sup>۳</sup> می خوانند - می رسد. با وجود تأثیری که ریاضت در نیل به نجات دارد نجات واقعی انسان بر ریاضت نیست به معرفت است. اهواء نفسانی وقتی یکی ریشه کن میشود که انسان بمدد معرفت، وحدت هوت اتما و برهما را تحقق ببخشد. این معرفت هم نوعی مکاشفه است مبتنی بر شهود و اشراق روحانی. بر حسب تعلیم او پانیشاد، «وقتی که مرد عارف و اهل داذ در وجود نورانی و وجود قاهر و عقل مطلق که عین برهماست نیک تأمل می کند از خیر و شر برتر می گراید، از هر گونه شهوات و اهواء نفسانی جویشش را منزه می دارد، و سر انجام بدراک وحدت نهائی قائل می گردد...

۱ - Brahman - ۲ Atman - ۳ Moksha

همچنانکه دودخانه‌ها به دریا می‌ریزند و نام و صورت خود را از دست می‌دهند و عین دریا میشوند مرد عارف عاقل نیز همچنان وقتی خود را از قید نام و صورت برهد در دریای این طور، در ذات نورانی عقل مطلق مستهلك و فانی میشود. آن کس که برهما یعنی وجود و حق متعالی را ادراک کند خود بر برهما می‌گردد. این تعلیم ادبیست مجموعه عرفان هندوان است که نزدیک سه تا شش قرن پیش از میلاد مسیح در هند پدید آمده است و هم امروز اگر از الفاظ و اصطلاحات آن صرف نظر شود شباهت آن را با سخنان صوفیه تا دیده نمی‌تون گرفت \* بدینگونه شهاب بین عرفان هندی و عرفان اسلامی محل تردید نیست.

عرفان هندی بر همین هندورا به فقر و تجرد و در یوزگی سوق می‌دهد و هوای فرزند و مال را از سر او بدر می‌کند و بدینگونه فقیر هندو «با موی فرو رفته و با ژنده سیاه» که دارد وجود «ضعیف» خود را مهبط انوار و مظهر تجلی برهما می‌داند. درین حال، چنانکه در «بهاگوات گیتا» آمده است «دیگر اندوه و غم او را نمی‌فرساید، خوشی و لذت او را زباده شادمان نمی‌کند هیچ چیز دیگر او را به هیجان نمی‌آورد: نه حرص و نه حسد، نه خشم و نه غصه... چنین کسی راهب است، مقدس است، زاهدی است که اره‌مه تعلقات جهان طهری مجرد گشته است. مالک نفس خود و خداوند احوال خویش است»

تعلیم یوگا نوعی عرفان است که فهم آن و حتی گاه تصور درست

آن رای کسانی که ب مذهب و ادیان هندی سروکار ندارند دشوار است و از مآخذ عمده آن کتب پانچولی است که ابوریحان بیرونی آن را مسلمانی شناسانده است.\*

در تعلیم بودایی به ما آنکه بعضی محققان وجود چیری را بنام عرفان بودایی انکار کرده اند\* و آنکه در آن درخت اصلاً تصور خلقی و خالق مطلق شده است. فکر فقر و رهد و ریاضت و فنا نوعی عرفان منتهی میشود. در حقیقت ما آنکه آیین بودا خود معتقد بامر متحقق نمایی عدم وجود مطلق هم نیست غایت آن ریاضت بیر - مثل عقاید در همه جبهه عرفانی دارد زیرا که هدف تعلیم وی تحریر فردیت و انانیت است و راه سل بدین غایت سر بد چگونه که بودا توصیه کرده است با آنچه نزد عرفا و صوفیه متداولست شباهت دارد و زاهد بودایی را بسیاری جهات به عارف و صوفی مسلمان شمه است

ماری آیین بودا که بقول الدیرک 'ماهر گونه بحث ماوراء الطبعه، که هیچ فایده اخلاقی بر آن مترتب نباشد نکلی بیگانه است\* با خلاق توحید خاصی دارد اما اخلاقی که توصیه میکند اخلاق درونی است: نیکی و ایثار در داستان معروف 'خرگوش' نمونه اعلای این بودایی بیان شده است. داستان امن است که بودا در مکی از ادو رسیدن حیات خویش وقتی باین جهان آمد صورت خرگوش بود، و چون پسری بد داشت که صدقه دهد کتاب شد تا بیک زاهد در بوره گر آن را بکاربرد سپس بآن زاهد گفت: آنچه من امروز می خواهم تو بدهم عندیست و هدیه بی مس عظیم، هدیه بی که تا کنون مانند و نظیری نداشته است.



و همچنین بودا<sup>۱</sup>، باب یکنی می گوید: «ی راهدان آسانس که در تمام وقت صبح و ظهر و شب فقط یک لحظه قلب حوش... از سکون... اندک توانی آید می درورد بمراتب بترا توان ایست که صبح و ظهر و شب هر دفعه صد طرف طعمه عده می دهد» لازمه این یکی هم اعمار و مدت است می گوید: «اگر کنه را همواره پاکینه مقابلت کند پس کیمه کی تمام می شود» \* و این تعالیم اخلاقی شایسته یات صوفی تالیف است که در «حدا» هیچ حیرت نمی بندد درصورتیکه آنچه بری بود هیچ مطرح نیست وجود خداست در آداب و مراسم آئین بودا نیز آثار عالم عرفانی هست و اینهمه، عرفان بودایی که بهمه حال بیشت وجود داد، در دگرگی خاص داده است.

در برد بوداییان قدیم نیز در ضمن مراسم و تشریفات که نام اسرار و رموز<sup>۱</sup> بجا آورده میشد رشته بعضی تمایلات قدیم عرفانی را می توان جست. در قسمتی از این مراسم که غالباً تطهیر و دوره و نوعی نعمت در آن ضرورت داشت سالت مبتدی درون غارهایی تاریک که عبور از آنها بمنزله عبور از عوالم زیر زمینی تلقی میشد به حذمه و حبه مثل می آمد و از تعلقات فردی واهی رست و به خدا اتصال می یافت. بدیگوه، آداب «رموز و اسرار» منسوب به دیویروس نا حدی مصمم فکر عرفانی اتحاد انسان با خدا بود. \*

مراسم منسوب به اورفه یا ارفیوس<sup>۱</sup> نیز از تمایلات عرفانی

یونانیها خبر می‌دهد. جمعیت منسوب باو لباس سفید می‌پوشیده‌اند و ر خوردن گوشت اجتناب می‌کرده‌اند چنانکه در مبادی و تعالیم آنها نیز چنین کهنه‌یی از آهنگ صدای «نی» مولوی و ارقصه روح عریسی که در میان افلاطون اردیبار آشنایی خدا مانده است انعکاس دارد\* و همین اشتیاق روح برای بازگشت به سر منزل دیرینه خویش مکرر نزد حکیم یونانی با زبان شعرانه بیان شده است

باری انجمن‌های، خوت منسوب به اوزفیوس و صاحب فیثاغورس که اهل اسرار بوده‌اند ارقدمترین نمونه‌های عرفان فلسفی یونانی است و بعضی نشانه‌های اینگونه عرفان را در مجمع‌کلی‌ها و روافین نیز می‌توان نشان داد. حکمت افلاطون از جهت اشتغال در عرفان مشهور است و مخصوصاً عرفان مسیحی از آن بسیار بهره یافته است اما حکمت ارسطو نیز که غایب فلسفه را تشنه به اوصاف الوهیت می‌پندارد و تأثیر خداوند را در گردش جهان به کار معشوقی که عشق خود را می‌گرداند\* تعبیر می‌کند از عناصر عرفانی خالی نیست. چنانکه در حکمت فیلون و در فلسفه فلوپین هم صبغه عرفان قابل ملاحظه است

فلون یهودی عارف بود از اهل اسکندریه که حکمت خود را بر اساس تأویل بنا کرد و تعالیم او در حکمت نوافلاطونیان و هم در طریقه آباء قدیم کلیسا تأثیر نهاد. فلوپین<sup>۱</sup> که با استاد خویش آمونیوس ساکس<sup>۲</sup> بانی فلسفه نوافلاطونیان شد الهیات افلاطونی را صورتی قوی‌تر و روشن‌تر داد و بدینگونه عرفان یونانی را با وج کمال رسانید. نزد فلوپین عالم بمنزله فیضایی است از وجود خدا که مثانه خورشید است و انسان که وجود او در حقیقت مجموعه بود و نبود است

«فقی به حب» یعنی می شد که ربط می خورد به حب و حب در لغت معنی

مورد

در لغت معنی حبس است. هر کسی که در حبس است و در کتب و  
سندها می باشد. در لغت معنی حبس است. در لغت معنی حبس است. در لغت معنی حبس است.  
و عمدتاً آن کتب و سندها نیز متعلق به حدود قرن سوم میلادی است  
می باشد آن آثری. عرفان دور اخیر به نامی را با نام عرفانی که رنگ  
به لبه «الامور» است و روانه آن در این نسخه در دست یهود سر  
حالی نیست. حدای هر من حدای هر من حدای هر من حدای هر من حدای هر من  
است و در عالم صورت به بعضی وجود است پس انسان که جوهرش  
و حدای می است و فقی به معرفت او اثر شده در سر به حدای و پس  
بلکه و همه کائنات می باشد. من می گردد \*

حکمت گنوسی در نوعی عرفان مشهور است و آن در حقیقت  
عرفان شرقی قدیم عهد عیسی است که در و در قریح میلادی زرتشت  
مسیحی گرفته است و در هر حال مأخذ و منشأ آن. مثلاً مأخذ و منشأ  
تصوف اسلامی. موضوع بحث حیره محققان شده است چنانکه بعضی  
اخذ تحقیق آن را از عطف به یهود دوره قبل از عیسی و برخی از نفوذ مصر  
و ایران مأخوذ دانسته اند. جمعی در آن نشانهای عقاید و مذاهب  
هندوان و بعضی در آن آثاری از رسوم و آداب مسیوب حتماء از نفوس  
یافقه اند. کسی هم نمکس بعضی آداب و عقاید دینی وادری را در آن  
گمان برده اند. شاید هم تمام این عناصر در پیدایش این حکمت گنوسی  
تأثیر کرده باشد. ما در بعضی کشفیات تازه چنان بر می آید که مخصوصاً

تأثیر زردشت و ثنویت محسوس در این عرفان که اصلش یهودی است -  
 بسیار بوده است\* چنانکه عرفان مابین یهود و آیین متاثر است  
 و در هر حال عرفان گنوسی مبتنی بر دعوی نوعی معرفت سری است  
 و شهود ذات حق که در کتب منسوب به فرقه‌های مختلف این طایفه  
 هست بر رنگی خاص بدان بخشیده است. حاکم اشرافی مسلمین  
 باشد سر بقیه اهل حق نیز در بعضی موارد بدان مادیون شده‌اند.

دیانت یهود بر باوجود فاصله زیادی که در آن دیانت بین «یهود»  
 خدای حمار عزیر منقسم - با انسان هست، و با وجود خنثی قشری و صوری  
 آن که در رعایت آداب و سنن ریشه‌دار حد دقت و وسواس دارد و از  
 همین روی عالماً آنرا از هر گونه تمايلات عرفانی برکنار می‌پندارند  
 در واقع اردوق عرفان حالی نیست.

به فقط احوال و سخنان انبیاء حاکی از مکاشفات و الهامات روحانی  
 - حدیث منخودی و تراوش نوعی از شطحیات عرفانی در نزد آنهاست بلکه  
 در هر دو ریاضت بعضی فرقه‌های یهود هم میتوان سابقه نوعی دیگر  
 از عرفان را یافت. همان اختصاص یهود به قوم که اساس عادت یهود  
 شمارست راه فرض وحدت و اتحاد بین انسان و خدا - با وجود  
 فاصله زیادی که بین آنها هست - از می‌کند. همچنین ادعای رؤیت  
 و دریافت وحی که در کتبهای «عهد عتیق» راجع به آنها آمده است  
 حاکی از همین فرض اتصال و ارتباط مستقیم با خداست. از آنجمله کتب  
 اشعاء و حر قبال از کشف و اشراق حکایت دارد و در مرامیر هم به تجلی

خداوند، به شوق اسرار و عبادت الهی، به عبادت خداوند  
 در کتب پر صفا، حقایق بزرگ، عقیده عشق هم به محبت خداوند  
 «خداوند و خداوندین است و خداوند»<sup>\*</sup>

فران و شواهد بسیار است که معلوم می‌شود در بین یهود،  
 حتی قدیم آتش بی‌مبادی عرفان و خود داشته است و این میراث قدیم  
 اساس هر مرامی است که بعد از عرفان قوم یهود را صبح و کمای  
 دارند و از آنجمله فرقه‌های یهودیست که با نام که به نام آیه در تلمود  
 عباس است و دیگر فرقه یهودیست که آیه در تلمود را با صریح  
 حاکم، یونان جمع کرده اند. عرفان را نام هر چند بر مذهب و سن  
 یهود، متفاوت است. این در حالی است که عقیده را حقیقت می‌نامند و آن را  
 گنوسی نیز تأثیر آورده است و نامی در بین نموده ادبی این نوع عرفان  
 محمود کلاسیک که اساس نام آن مبتنی است بر عقاید بطلمی و  
 تحلیلی الهی، اعتقاد به وجود روح القدس، اعتقاد به خصوص ربانی، اعتقاد  
 به عشق و محبت بین خدا و جهان، اعتقاد به اتحاد روح انسان با خدا و وجود  
 اعتقاد به تاثیر حروف و سرهای آنها، عقایدی که به گونه‌ای که بحث و تشریح  
 آن‌ها در اینجا نمی‌گنجد چنانچه ده! عارفی یهود در اثر ملاقات با  
 املیا، باد آو حکایت صوفیه است در اثر دیدار با حصر<sup>\*</sup>

عرفان مکتب یهود است که به هر کسی است و علم کلام یهود  
 حکمت افلاطون و ارسطو و بهتر از بعضی آن‌ها در عالم اریستو و لیس  
 فیون یهودی و کتبی موسوم به «حکمت سلیمان» می‌توان یافت  
 اریستو و لیس دو قرن پیش از میلاد می‌زیسته است و از حکماء مشاهیر  
 اسکندریه بوده است اما آثارش از بین رفته است و حرر مفلولانی بر آن



در آثار یورمیوس<sup>۱</sup> نموده است. در تعلیم عرفانی اریستوبولس، هم از عقاید فیثاغورس در باب خواص اعداد صحبت در میان آمده است هم از اعتقاد رواقس در حج به نهجۃ الهی که در تمام اشیاء بود و مؤثر پنداشته میشود نشان هست.

اریستوبولس<sup>۲</sup> در پیشروان فیلون است و حکمت افلاطون و ارسطو «کلام» یهود بهم آمیخته است. بقیعة وی ذات حد و تدبیر عالم ممدار وحد است با اینهمه تصرف او در عالم بوساطت «حکمت» اوصورت مگرد که ارفیونش ذات اوست اما در عین حال امری خارج از ذات هم نیست. عرفان فیلون مخصوصاً مبتنی است بر تأویس ووی و این طریق بین «کلام» یهود و «حکمت» یونانی جمع و تلفیقی پدید آورده است و آراء و تعالیم او در عرفان مسیحی تأثیر بسیار داشته است.

اما آن کسانی که موسوم است به «حکمت سلیمان» هم خود بر کبلی است و حکمت یونانی و کلام یهود و مخصوصاً در بیان کیفیت و سمت ارقام بین خدا و خدایان از فکر نهجۃ الهی و امیان و از فرسیة وجود قبل از کون مدکور در عالم افلاطون در آن استفاده شده است و این همه بر عرفان مکتب یهود اسکندریه رنگی از اشراق رده است.

بسته عرفان یهود عبرانی این مباحث که جسته معرفی محض دارد دارد، از رایت مکاشفه و شهود خبر بهره وریست نه فقط کتب مکاشفات که در ادب عرفانی یهود هست. شاهدان دعویست بلکه وجود فرقه‌هایی مثل سنی‌های که رهد و رنصب را با کشف و شهود آمیخته بوده‌اند.

خود را. در عهد عتیق، مریضانی که در صوفیه ای  
شایانی روح احیاء شده بود، عیسی مسیح را دیدند و  
اسمی پس از روح آمد. شش ماه بعد از آن که در آنجا بود،  
که در متناحران و فقه حیدم می بود. تدریس کرده است\*

عرفان در عهد عتیق و در عهد عتیق و اسقفون که  
اشاره به شخص عیسی، پس از آن، حدیثی، بنگ غیر مجرد داده است. در  
و مع در عرفان بهود و ریش و حایب هر دو امور مجرد و متعالی شعار  
می آمدند و صورتها در عرفان مصری پس هر دو چیزی که شخص  
عمدی نیست استعراق و فدی نام دارد و خود پس عیسی است که حیات  
روحانی را هدیه می دهد و اوست عرفانی می باشد و در آن مدد معرفت  
و محبت و شفقت و در صفت بصل اتحاد با خدا که همان عیسی مسیح  
است و او می داد

ریشه اساس این تعلیم عرفانی را در حیات عیسی، در روح القدس  
در انجیل یوحنا و در اعمار رسولان می توان یافت علاوه تعمید و  
عشاء ربانی و قیام از مردگان نیز خود را عیسی عرفانی خالی نیست\*  
بر در عارف مسیحی وقتی دل از نقش خودی پاک شود و با توبه و  
عزت و گریه و اندوه و گوشه نشینی و روزه داری از هر آلائشی پرهیز  
اند تعلق به عیسی مسیح خواهد یافت و حضور وی در قلب عارف سکون  
و صفای دید خواهد آورد. چنانکه هر جا مسیح در دل وی حاضر باشد همه  
کارهای را آسان خواهد یافت و هر جا از حضرت وی محروم باشد در هر  
کار که هست دشواری خواهد دید\*

فنی که بدینگونه در تصرف عیسی در میآید از اشراق و الهام وی برآید میشود و دیگر حرره‌های عسی ندارد از آن پس چهل و گناه در دل وی راه نمی‌یابد و کوی محبت عیسی دلوی را از معرفت واقعی سرشار میکند. این محبت گاه چندان غالب و قوی میشود که وجود جسمانی و حیات ظاهری عارف سالک را یکی دیگر کون میکند. این عشورده‌ی چنانکه یکی از عرفای قدیم نصاری میگوید «امر بست مستی بر حزنه و مکاشفه، و در آن حال که این عشق ربانی استیلا دارد عشق دیگر مالک خویش نیست بلکه تعلق به معشوق دارد» \* درین حال دل اسان از عالم محسوس غایب میشود، ارهمه کائنات بی‌خبر میگردد و از سراسر وجود او جز قلب که در پنجه تصرف «حدا» است باقی نمی‌ماند. و بدینگونه است که وجود عارف از خود فانی میشود و به معشوق متصل میگردد، خدا را ادراک میکند و با او در می‌آمرد و متحد میشود، عاشق و معشوق یکی میگردد و حیات واقعی تحقق می‌پذیرد.

باری عرفان نصاری بیشتر بر عشق و اشراق تکیه دارد و غایت آن - مثل تصوف اسلامی - اتحاد با خداست. برای نیل بدین اتحاد هم سالک همه چیز خود را فدا میکند و دلی را که از خویشتن حالی‌شدار وجود معشوق که نور و حیات واقعی است می‌آکند در واقع برای عارف مسیحی، تعلیم عمده‌یی که انسان را بخدا میرساند عارفست از فقر و خاکساری. بنابراین، کار عمده‌یی که عارف در پیش دارد تسلیم به درویشی و مدلت است. با همین مدلت و خاکساری است که انسان خود را چنانکه هست می‌شناسد و حقارت و ناچیزی خود را در می‌یابد. کسی

آنکه میخواست به مقام «میر» خود دست یابد، ابتدا به «مدرسه»  
حاکم ساری می‌رفت.

در حقیقت، این مجلس «مدرسه» حاکم ساری، سنت قدیمی عرفانی  
قدیم «مجلسات» دیگر را نیز می‌گفت. در سلسله «مجلسات» سنت قدیمی  
«اهل سلوک» از مدتها به شوق می‌روید. از آنجا که به سلسله «مجلسات» که مدتها  
خود را احسان می‌نامیدند، «مجلسات» دیگر از حالت شوق رها می‌گردد.  
این احساس هم او را که «خطاتی» خود را «مجلسات» می‌نامید  
به سوی «اس» می‌کشاند.

مقامات دیگر که بعد از این سنت می‌آمد همه بر روی «صور»  
به حق است. پس را «ارد» (وفات ۱۱۵۳ میلادی) از «عرو» (منتهی «ارد»)  
این مقامات را «دو» کرده است. «عرو» (عالی ترین مرتبه معرفت) هم آنکه  
سائل بدان «نیل» تواند شد بر «عارف» مسیحی «سالم» «میخودی» است که  
در «ص» آن نفس از «جوشن» بر می‌آید، صافی و زده می‌شود، و «  
خداوند» اصرار پیدا می‌کند.\*

اما این اتصال و اتحاد که تا حدی شده است تا آنچه صوفیه، «  
خوانده» اند چیزی نیست جز توافق اراده انسان «اراده» خداوند و در واقع  
بهیچوجه متعین وحدت و اتحاد جوهری نیست و «وحدت» اب و این  
و روح القدس که در تثلیث هست تفاوت دارد.\*

مقصود تربیت عرفانی، نزد بعضی اعراف مسیحی عبارتست از عشق  
عشقی که بقول گیوم دوس تیری (وفات ۱۱۲۸ میلادی) انسان را بخدا  
مربوط می‌کند نه آن عشقی که شعرای قدیم روم و یونان در آن سخن

می‌گفتند: عشقی که مقصد عارفان است، چیر است که خداوند خود  
بقلب انسان می‌ندارد و همسر آتش مقدس است که عارف را در وجود  
خداوند می‌گذارد و فانی میکند.

این محبت و عشق الهی، همراه با فقر و مذلت است که عرفان  
نصاری را با تصوف اسلامی نزدیک میکند، چنانکه در بسیاری موارد  
احوال اولاء مسیحی در قرون وسطی با احوال مشایخ صوفیه شباهت  
پیدا میکند\* و بدینگونه عرفان نصاری که بفر و محبت ممتاز است  
با تصوف از بسیاری جهات شابهت دارد.

با بنیهمه شابهت که بین انواع تصوف هست منشأ تصوف را در  
هیچ یک از این اندیشه‌ها نمیتوان جست. وجود این شابهت‌ها فقط  
حاکمی از وجود منشأ واحد است که در بین اقوام و طوایف گوناگون  
در امر معرفت طریقه‌ی بیش و کم مشابه پدید آورده است.

این منشأ واحد که هم در مسووع احد و قفس در بین انواع  
عرفان باز شناخت آن مورد نظر هست چیست؟ درین باب جای بحث است  
و بعضی، مقتضات معیشت و احوال مخصوص طبقات را منشأ پیدایش این  
طریقه‌ی شمرده‌اند اما این امر اگر تاحدی منشأ رهد و ریاضت را نیز مدن  
کند برای تمییز منشأ فکر مکاشفه و حذب که اساس نظریه معرفت اهل  
عرفان است کافی نیست.

آنچه در واقع این حذب و مکاشفه را تبیین میکند احوال  
نفسانی کسانی است که بحکم اقتصادی طبیعت خویش دستخوش اینگونه  
احوال میشوند. این حذب‌ها و مکاشفه‌ها نیز چنانکه بعضی حکما و



و احساسات دلائل از این است که او بر همهٔ اینها و دیگران  
تحقق کرده‌اند، بعضی حقایق را درونی تصور عمدتاً انواع دروغ و  
و تالیفات و معارف و معانی را، حقیقت را به کائنات و عبادت  
و سبب بی‌پایه است بر این اساس نظیر آن احوال را بطور مصنوعی هم  
در خود به دیگران پدید آورند

بنگاه منشأ این گونهٔ مکاشفات عرفانی و غیره و توحید  
است تا قسمتی بحدی صریح و بانی لایزال احتمالی است روحانی که  
با حرکات شعور و ذهنی بعضی شمار آن اشیاء دارد البته محسوس بحث  
است لیکن شکی نیست که در هر حال این حقیقتها و مکاشفات از حوالی  
است که برای هر کسی حاصل می‌شود و کسانی که استعداد روحانی  
حاصل ندارند در آن احوال بی‌پایه‌اند، این استعداد خاص روحی  
که ممکن است حقیقت شمار می‌شود هم دشته باشد هر کس که منشأ دانش  
تصور به معرفت در برد صوفیه و عرفانست و آنچه به اعجاز که به گویا عرفان  
را که در بین قوای مختلف عالم هست تا این اندازه بیکدیگر می‌مانند  
میکنند و خود همین استعداد خاص روحانی است

در هر حال صریحاً معرفت فرد صوفیه و عرفا کشف و شهود است  
که آن را یگانه وسیلهٔ نیل به حقیقت می‌شمارند اما این طریقه از  
شاهراه علم تحقیقی امروز جداست و هر چند کسانی مثل برکسون<sup>۱</sup> بر  
دراهمیت آن سخن گفته‌اند علم امروز آن را تصدیق نمی‌کند چنانکه  
حکماء و فلاسفهٔ مسلمین نیز در آن باب با صوفیه مناقشه داشته‌اند

۱- Delacroix - ۲ P G Hahn - ۳ Leuba - ۴ Pierre Janet  
۵- Hallucination - ۶ Epilepsie - ۷ Pathologique  
۸- Bergson

ناری طریقه صوفیه در کشف و شهود معروف است اما ارزش این روش از لحاظ علم محل تأمل است. با اینهمه هنوز بعضی از حکماء این شیوه را در شناخت حقیقت مفید میدانند و از آن دفاع میکنند مولوی با بیانی شاعرانه میگوید که برای شناخت، حوال جهان باید اکتفا کرد باینکه از بیرون کارگاه بدیدن نفوس و آثار طاهری پرداخته آید بلکه باید از راه مکاشفه و شهود به عالم تجرد و اطلاق - که درون کارگاه است - راه یافت و آنجا حقیقت امور و واقع اشیاء را دید و چنانکه هست شناخت. \* بدینگونه برای وصول به حقیقت و دریافت غیر واقع عارف باید که از آنچه سطحی و طاهری است بگذرد و در مرتبه اطلاق ساکن اشیاء نفوذ نماید.

این معنی تعبیر شاعرانه است از آنچه بر کسوف در باب شهود بادر و نی میگوید و تأکید میکند که برای دریافت حقیقت موضوع باید از راه شهود و مکاشفه بدرون آن راه یافت نه اینکه مثل حکماء به تحدید «موضوع» و تفرس احوال و حدود خارجی آن اکتفا کرد

در تعریف این شهود و درون بینی بر کسوف میگوید آنگونه همدلی عقلانی است که بوسیله آن بدرون «موضوع» میتوان راه یافت تا آنچه را در وجود موضوع امری بی مانند و توصیف ناپذیرست باز توان شناخت.

صوفیه نیز در تبیین این شهود عقلانی میگویند: «اهل خلوت

را که در اناء دارم سیر او در آن خالی اندوختند که آن محسوسات غایب شود و بعضی در حقیق امور حسی بر نشان کشف شور حس که قائم در حالت نوم، و مصروفه آن، او را معده خوانند و آگاه بود که در حال حصولی آنکه ثابت بود و این معنی دست دهد و آن مکاشفه خوانند\* بدینگونه آنچه بر کسوف در باب درون منی میگوید را احد صوفیه تحریر کرده و پیش در یافتن موافق است با اینهمه قبور این دعوی: «صحب وقوع اینگونه تجربه‌ها برای دهان و عقول عادی - حتی دهان و عقول حائمه - دشوار است و صریحاً کشف و شهود را علماً موهوم و بی حاصل میدانند»

میشاء طریقه صوفیه یک معنی هم حاجت درونی انسان است که میخواهد با منده وجود و معبود خویش رابطه مستقیم پیدا کند. رابطه‌ای که دوسری باشد و خدا و انسان را با رشته دو حائمه بی بهم پیوندند این رابطه در حقیقت ملجایی است که تا انسان از محدودیتها و تقیدها بیکه شریعت قفیه‌ن بدید آورده است و وی را بکلی از حدای خویش جدا میسازد، برهد و در پناه آن جای بگیرد. برای پیدای این رابطه هم انسان از همه چیز خویش میگذرد، فقر و مدلب و گرسنگی و تنهایی تن در میدهد، و گویی ترک لذتهای دنیوی را دهلیزی تلقی میکند برای نیل بحق. اما نیل بحق لازمداش معرفت اوست که راه آن هم و راهی راه آمدن مدرسه و بکلی خارج از قلمرو چون و چراست. این معرفت شرط حصولش کشف است و وحد و انراقات قلبی و باطنی.

حق که هر او هیچ چیز دیگر نیست گذشته از حلال و عظم صاحب کمال جمال است و البته برای دریافت جمال و نیل بدان اگر هیچ راه هست راه عشق است نه راه عقل. از بن روست که عرفان صوفیه با عشق و شور سرور کار دارد و از درس و بحث که حاصل عقل و منطق است گریزان است.

بدینگونه با اعتقاد صوفیه نفس انسان که مشتاق اتصال بمبدء خویش است، در راه محو هستی و فناى در حق داین مقصد عالی میرسد و حایى که عقل از وصول بحق عاجز میشود عشق رهبرى اوست. اینجاست که شوق عارف او را بسوی خدا میکشد و چنان وجود او را از خد لرزیز میدارد که وی دیگر نه وجود خود را در میانه میبیند نه وجود هیچ واسطه‌ی را. حتی آدابی و تربیى را هم که متشرعه دارند حجاب راه می‌یابد و در همه راه جز جمال حق که مقصد و مقصود اوست هیچ چیز را پیش چشم ندارد.

در باب این راه که بین انسان و خدا هست کسانی از صوفیه که بحکمت گرایش دارند میگویند که این راه بطریق طول است چون نسبت هر فردی از افراد موجودات با خداوند خویش همدن نسبت است که هر مرتبه‌ی ارمراتب درخت تا تجم درخت دارد کسانی از صوفیه هم که خدا را در همه چیز مینگرد میگویند راه انسان و خدا بطریق عرض است و نسبت هر فردی از افراد موجودات با خدای همپن است که نسبت هر حرفی از حروف نامه با کاتب آن اما کسانی که مشرب وحدت و خود دارند میگویند در واقع بین انسان و خدا هیچ راه نیست، نه بطریق طول و نه بطریق عرض، زیرا وجود یکی است و انسان و خدا از یکدیگر فاصله‌ی ندارند تا بین آنها فرض وجود راه لازم آید\*.

✓ در این همه در معرفت و اعمال هدف صوفی سهولت است نه سختی و حق  
 نه او بر دین حار هم ریخته است هم کشف و شهود قدم او آن  
 تا آن بوده است تا حق و دل سالک پناه شهر و قادیان نفس و حق را پیدا  
 کند بعد از آن که همه دست در مجاهده مجاهدت نفس گذاشتن  
 در دنیا بداند و در پیوسته‌ی جهانی میجوید و در سعی و عمل در راه حق  
 درمداورد مجاهده هم شریک است که تحت اثر رب و ارشاد پیر و رهبری  
 کارها را و با تبحر نباشد که صریحاً او را مرشد و شیخ میخواهند و مرید  
 سالک در دست او باید مثل مرده‌ی بی‌باز که زیر دست مرده شویست  
 بی اختیار و بی اراده همین شیخ است که سالک را بر حسب استعداد و  
 مایه‌ی بی که دارد بر دست و مجاهدت و امید رد، معرات، برورده سکوت  
 عمتد، تفکر، محاسبه نفس، و امثال اینها رهنمون میشود و این رمضان  
 اگر با صدق و اخلاص واقعی سالک همراه باشد او را در مدارج کمال بالا  
 میرسد. با مجاهده و روضه عالی در صی سالهای دراز صوفی مراحل  
 طریقت را که مقامات میخواهند طی میکند از مقام توبه بمقام ورع  
 میرسد و اگر در آن مقام بماند و بکوشد راد بمقام زهد میرسد. در پی  
 این مقام آنگونه که ابونصر سراج در اللمع میگوید. مقام فقر است و  
 دنبال اینها شریک مقام صبر است و توکل که مقام رضا، رساله آنها و  
 آخرین مقام است\*. این مقامات که گاه تعداد و ترتیب آنها نزد مشایخ  
 فرق میکنند البته با مجاهدت بدست میآید و نوعی کسب روحانی است  
 اما وقتی سالک را استعدادی و مایه‌ی قلبی هست جانش معروض حال میشود  
 و این احوال دیگر بکسب و مجاهده نیست موهبت خداست چیزیست که  
 از غیب بر جان او وارد میشود، مثل مرقی گذران دل او را نوعی روشنی

میشد و دیریدرود خاموش می گردد اما نیکواریک حال بسا که سالک را از يك مقام بمقام بالاتر میبرد و او را در طریق کمال ترقی میدهد مراقبه، محبت، خوف، رجا، شوق، افس، طمأنینه، و یقین از اینگونه احوال توانند بود. این احوال البته در وصف و عبارت نمیکنند و بسا که يك امر برای سالکی حل است و برای دیگری مقام از نجات که خوف و رجا یا محبت و یقین را بعضی مشایخ از احوال شمرده اند و برخی از مقامات و البته هر يك در جای خود درست است. عادت این همه بزرگوار حال و مقام اتصال مستقیم با حق است و این خود یا با اتحاد حاصل میشود یا با حلول صوفی گاه مدعی است که باریات الهی اتحاد یافته است و گاه فقط با صفات وی دم از وحدت میرند با اینهمه بعضی از صوفیان - خاصه درین سه چهار قرن اخیر - بوده اند که از جهت کونه فکری خویش یا برای اجتناب از شنعت مخالفان، وحدت و اتحاد را که هدو عنان و عادت سلوک است فقط بنور محمدی و وجود پیغمبر ممکن شمارند و اتحاد و اتصال با حق را محال میدادند و بدینگونه طریقت را حتی در نهایت مقصد با شریعت یکی می پندارند.

## فرهنگ و شخصیت

میراث شگرف صوفیه البته منحصر به عرفان و ادب آن طایفه نیست. آراء صوفیه در فرهنگ و اداب و امثال و تربیت مسلمانان جهان نیز تأثیر عظیم داشته است و از جمله رواج فکر قناعت و رصا، و اندیشه نوکل و سلیم که سیاری از شرفیان را به خاکساری و درویش نهادی رهنمون شده است تا حد زیادی از مرده ریگ صوفیه بشمار است. با اینهمه سرمایه این میراث در حقیقت عرفان و ادب قوم است که بررسی ارزش آن برای دریافت پایه واقعی فرهنگ اسلامی ضرورت تمام دارد.

صوفیه جماعتی بوده اند از مسلمین که اساس کار آنها در عمل مبتنی بر محاهدت مستقل فردی بوده است و در علم بر معرفت مستقیم قلبی، درست است که بعضی از آنها با وجود اعتقاد باطنی بلا واسطه ساحق و در عین انکاء بر کشف و شهود شخصی، متابع از شریعت رانیر



بمنزله مقدمه و شرط راه لازم می‌شمرده‌اند و در جاهایی که کارهاشن با  
ظاهر شریعت موافق نمی‌بوده است با ظاهر شریعت را تأویل می‌کرده‌اند و  
طرد کار خود را نوعی توجیه می‌موده‌اند لیکن سبب استدلالی که  
در عمل و طریقت خویش داشته‌اند هم مشرعه که اهل سنت و  
جماعت بوده‌اند خود را از آنها کنار می‌کشیده‌اند هم علماء که اهل  
معرفت عقلی و استدلالی بوده‌اند آنها را گمراه می‌شناخته‌اند

در حقیقت بکینه در معرفت قنسی و دوقی صوفیه را معتقد بکشف  
والهام فردی کرده‌است و از سر و آنها عداً معتقد بوده‌اند که در این راه  
شریعت و حتی در آئین و تعالیم پیاء طریقتی بر هست که اساس را بر سطره  
عبر به حق متصل می‌کند و اولیاء که باعتقاد صوفیه صاحب این طریقت  
شمارند از بین حیث چندین با انشاء تفاوت ندارند همین نکته که سبب  
جدایی راه آنها از طریق سب بر مسلمانان شده است منتهی با سب گشیه  
است که آنها مجاهدتهای فردی و انواع ریاضتهای دشوار را - برای  
سلیمه‌صدی که در طریقت خویش دارند - تکرار بر نند و بدینگونه از اهل  
جماعت جدا شوند و در روا و حیوت بپردازند و این امور را بگانه‌وسله  
بحاب خویش بشمارند و در رسول حق که مقصد و مطلوب علماء و مشرعه  
نیز هست هم بر دوق و قلب بیش در عقل و بحث تکیه کنند و هم در دست‌های  
خاص و آداب مخصوص را که باعتقاد آنها سب تصفیة باطن و تزکیة  
قلب تواند شد توصیه کنند

معرفتی را که بدینگونه از طریق قلب و عاقل بدون انکاء بر عقل  
و استدلال حاصل میشود و غایت آن هم اتصال می‌واسطه است بدات با  
صفات حق، عرفان می‌خوانند و عرف برای آنکه قلب خویش را از

دور پای، نفس و جسمی شمع، عبادت و شریعت است.  
عبد - حاکم و پادشاه است. شریعت و عبادت و شریعت  
بدان عبادت کثرت یافته و در این راه، عبادت و شریعت  
که از حد و اعتدال - شریعت و عبادت - همپایان را دور  
و دور سر نیست و عقیده می باشد.

در این کتاب از مشاعر و عرصه صوفیه - تاریخی گردانده و را -  
در تقابل و عرصه - شده اند و در این راه خود بخود می -  
و در دست و پیر و در - چپات و اعلاء و صفات صوفیه  
میدانند و بر این صوفی و مشرع و عارف و عام که در دست سلاطین  
همه جهان عکاس و حلوه دارد از همین حد است.

در واقع در خلاف فقها که علم آنها و جمع و عدل و معاملات  
ظاهر است و گویی جز، خود روح ظاهر و سر و کار ندارد معرفت صوفیه  
بر عباد و اطوار قلب منتهی است و سر و کار آنها احوال و معانی باطنی  
است. از این روح صوفیه فقها را هم ظاهر و معنوی و خود را هم باطن  
میدانند و همین گونه دعوی سب شده است که فهم هم آنها را مثل  
بختی - که نیز خود را اهل دین می شمردند - با حاد و معنوی دارند و  
کافر و کمره ندانند. صوفیه هم با آنکه بنای کارشان بر مجاهدتهای  
فردی است و هر یک از آنها میکوشند تا بقول معروف گلیم خوش از  
مویخ بدر برد و در بحال سب تجارت معنوی و برای آنکه در مقابل  
مجموع مخالفان تنها نمایند جماعتی را در این و فرقه های خاص اخوت  
درست کرده اند و در برابر مسجد و مدرسه که پناهگاه متشرعه و فقها  
بوده است آنها نیز برای خویش راه و خافاه ساخته بد و رفته رفته

آدمی و تو تنی از آن خود بود خود آورده اند که منتهی به پیدایش سلاسل صوفیه شده است و بسبب گوناگونی عامه مسلمانی خاصه مستعدان و محدلان را در راه حق مدرسه و حلقه سرگردان داشته اند و این سرگردانی در ادب اسلامی - مخصوصاً در شعر فارسی - من عقل و قلب هر کس بی پدید آورده است که داستان دراز دارد.

بر صوفیه آنچه اسان را بخدا راه مینماید هم خداست\* راهمندی او نه عقل است که معترله میگویند نه دلیل است که اشاعره میپندارند. اگر عقل و دلیل معرفت را هر میشد عمه عاقلان در معرفت برادر میبودند گذشته از آن عقل و علم که متناهی و محدود است در خودی که بی حد و منتناهی است چگونه احاطه تواند یافت؟ صبح خدا هم نمیشود اسان در معرفت او دلالت کند. حدوث قیظ در چگونگی نمیتواند بر آنچه پیش از او بوده است و بر آنچه بعد از او خواهد بود دلالت داشته باشد.\*

بدینگونه من اسان و خدا نه عقل و اسطره است و نه دلیل عقلی در خود عاجز است خیزد آنچه عاجز است راه نخواهد برد. علاوه عقل هم در معرفت مثل عقل است. چنانکه عقل می و خود دلیل راه بهایی نتواند یافت عقل هم بی دلیل مدو نتواند رسد. ما دلیل واقعی بیرون در وجود خدا نیست. عقل آلب است برای عبودیت و البته اشراق بر ربوبیت از او بر میآید.\* زیرا آستان ربوبیت بسیار بلند است و اسان ضعیف را که ظلوم و جهول است با او هیچ نسبت نیست.

این خدای یکتا در مرد مسلمانان چنان در اوج قدس و کمال مطلق جای دارد که با اسان هیچ سبب و پیوند ندارد همچنین سر نوشت

کسی که در صراط مستقیم است، هیچ مری و دلی ندارد که در این  
و معصوب شده باشد. در قرآن قسمی از دین مگر حدیث است که برای بیان  
و پذیرش آن کمتر به دست آید. در حدیث و قصه و حدیث حقیقت  
رسیده است. انصاف است که بگویم: «ما به اسط» شریف و بی‌مهر و صفا  
بی حقوق و حق را در خود دارد و خود قاضی محدود خوشی و در خود  
بی دین آری و متعرق به سببش آس و است و در حین حالی گری  
منشوعه حدیث و بی گدست کسبیر که مگر مدعویم ادا می‌دهد و بی  
و گری می‌منسوب ندارد و حای نعمت تواند بود

با پیغمبر و صوفی در قرآن و حدیث هم دستهای یافتند و آثار  
آن شده و کسان صابدم و از حدیثی بزرگ شوند و مدهد شای  
نواحد داد از حدیث در قرآن سخن از میناق او و هست و آن را موقی  
پس از محبت می‌داند که بی‌نسان است و خدا هم چنین قرآن  
اشارت به امانت هست که بر چپ‌ساز بر حدیث است و زمین و آسمان  
توانستند کشید شده خالی کردند و پس در وقت که صوم بود و  
جهول\* غیر در قرآن برای مؤمنان اشاره بسیار هست و دیدار خداوند  
در روز قیامت که اهل سنت حدیث‌ها در آن است دارند و می‌دها\*  
گفته از آن هم درین جهان خداوند در همه جا هست در مشرق و  
در مغرب، در هر کجا که آسمان روی کند خداهات و این نکته است که  
در قرآن و حدیث مکرر از آن سخن گفته است\* می‌گوید این اندیشه  
را در آسمان بر انگرد که پس خدا از انسان دور نیست، سببست هیچ چیز  
از او و انسان نزدیکتر نیست، خدایی که فرزند آدم میناق و بی  
دارد، خدایی که حضورش همه را محسوس است البته از هر کج گردن هم

چنانکه در قرآن هست: «ایمان را دین ترکست و با وجود فاصله‌یی که بین وجود حق و محدود با وجود باقی و نامحدود هست میتوان هم در آخرت دیدار و امید داشت و هم در این جهان همه جا را دست در آغوش بود کدام صاحب دلی هست که خدای خویش را دائم با خود همراه بداند و با او عشق بورزد؟ آن محبت که بین خدا و انسان هست و در قرآن شدن اشرف رفته است: «متشابه این عشق را نشان میدهند این عشق شگرف بی‌امداد است که از عاشق همه تسلیم بحکم معشوق و توکل و اعتماد بر او بر طلب میکنند در ریشه تمام این معنی در قرآن هست

از منجست که در اسلام حایی برای عرفان بار میشود و دیگر بر خلاف پندار بعضی از محققان ضرورت ندارد که ریشه تصوف اسلامی را در خارج از اسلام - و حتماً در خارج از آن - شان دهند

خاصه که در حدیث هم اشارت به رفتن است، بهر مطلقه‌یی که بین خدا هست با قلب مؤمن - رحمه الله - بموجب حدیث قدسی خداوند میگوید که آسمان و زمین مرا گسها ندارد اما قلب بنده مؤمن من کنجی من تواند داشت. حای دیگر میگوید وقتی که من بنده‌ییر دوست ندارم چشم او گشاد، و دهن او مشوم چنانکه او بمن می بیند، من میشود و بمن سخن میگوید \*

آیا این گونه احادیث که در مجموعه های حدیث نظیر سیدار دارد نمیتواند دستاویزی باشد برای مسلمانانی که محبت حق را نقطه اتکاء خویش میکرده اند و برای نیا بوصول او سروس از راه بحث و درس به ریاض و تفکر میپرداخته اند؟

میگویند اربعة عدویه - پارسا می اراهل بصره که از پیشروان



حجاب نفس، و حجاب خویش‌های جسمانی او را از عالم ارواح، عالم اتصال حن با آنچه در صوفی حندن و جان‌جان و جان جهان خوانده میشود دور کرده است و شوق آن وصال شیرین - اما دردناک و بی‌امید است که سراسر شمار صوفیه را در آگنده است بشکافتهای عاشقانه و دردهای شاعرانه.

رمانی که در این اشعار عاشقانه نگار مرود هم مشحون است از محاز و استعاره آن مخودی را سر که از وصال حق دست میدهد در بن سحران به هستی بعیر میکنند و هر چیز که مانع این مستی یا هزاینده آن است برد شاعران صوفی شراب خوانده میشود. این القاط و این محازات است که عرفان و تصوف را مخصوصاً در ایران تقریباً در همه دهان رسوخ داده است و ادب فارسی و ادب کی خاص بخشیده است.

با چنین رمانی که از حینی قدیم بر صوفیه وسیله بیان ماحر اهدی روحانی شده است عجب نیست که حرف آنها هم از قدیم برای کسانی که از عوالم ذوق و شورسگته بوده اند عرب و عجم و مسماند و بآنها اهمیت میدی و کمراهی نهاده شود چنانکه شده است و بیاری از ظاهر پرستان دعاوی صوفیه خاصه سخنانی را که در باب عشق الهی و وصال حق گفته اند رد کرده اند و فریب ابلیس شمرده اند و صوفیه در اثبات و تأیید مبادی خویش ناچار دست تاویل و توجیه زده اند و رشته نزاع صوفی و مشرّع سرد را یافته است.

اسم صوفی البته در روزگار پیغمبر متداول نبوده است و صوفیه



۱۸۵۱ به طریقت خود را بر سر آمد و به هرگاه بعد از آن  
 اسوا... بهتری صحت... در عین حال که این کتاب در دسترس  
 این عنوان مشهور شده است. این کتاب در دسترس  
 آن در واقع باها... داده ها فقر... است. استعمال اصطلاحی  
 هم درست معلوم نیست. موصوفات و این کتاب در دسترس  
 محمد بن سجاد نقل شده است. گویند پیش از اسلام وقتی که اهل  
 شد... هیچ کس اصطوف نخندید. پس مردی صوفی رحمت  
 دور دست قرار می داد. حجت را بطواف میبرد و بار می گشت. گسر  
 این روایت درست باشد دلالت دارد بر آنکه اسم پیش از اسلام هم وجود  
 داشته است و اهل قصه و صلاح بدن مسلوب شده است. \* هر حال  
 بر حسب ادعای صوفیه این نام در میان قرن اول هجری تا اندکی بعد  
 آن قصراً وجود داشته است همانکه در حسن بصری نقل کرده اند که  
 صوفی را در طواف دینم چیری نادر دادم نپذیرفت و گفت چهار دانگ  
 دارم و آنچه دارم مرا پسند است.\*

۱۸۶ در باب اشتقاق لفظ صوفی و ریشه آن پس اهل تحقیق اختلاف است  
 بشر صوفیه آنکه بقواعد اشتقاق پی برده باشند. پس لفظ را مشتق از  
 صفا دانسته اند. بعضی آنرا به صفة - صفة - مسجدمندینه - که اصحاب  
 صفا، پیشروان صوفیه، در آنجا پیاده یافته بودند مسلوب پیدا شده اند  
 و این گمان نیز در اصول و مبادی اشتقاق سرگردان نیست. پندار کسانی  
 هم که قوم را صوفیه خوانده اند و مسلوب به صوفی یونانی \* - بمعنی  
 حکمت - گرفته اند. ساس درست ندارد چنانکه بین لفظ ثنوصوفی هم با  
 تصوف در خلاف پندار بعضی مدعیان \* سی شک هیچ مناسبت نیست

اقوال دیگر نیز که در باب ریشه و اشتقاق این لفظ بیان شده است  
عالم عرب و با درست مینماید و شاید از همین روست که بعضی از قدما  
می پیداشده اند که این کلمه اشتقاق عربی ندارد و مانند لقی است که  
برین طایفه اختصاص یافته است

آنچه قدمای صوفیه گفته اند و قاعده اشتقاق هم در آن موافقت  
دارد این است که صوفی از صوف گرفته شده است بمعنی پشم. این  
وجه اشتقاق را بسیاری از مؤلفان صوفیه و دیگران هم نقل کرده اند و  
اشکالی بر آن نیست. سبب انساب قوم نزمایین نسبت پشمینه پوشی  
آنها بوده است که از زمان قدیم لباس راهبان و ساکنان شهرهای مدینه است  
در هر حال با آنکه پشمینه پوشی اختصاص صوفیه نداشته است  
این اشتقاق را محققان بیشتر می پسندند خاصه که صوف مسلمان  
بی شک از رهدو یا رسانی آغاز شده است و پشمینه پوشی راهبان قدیم در  
واقع اغراضی بوده است بر طرز زندگی آن جماعتی از توانگران که  
همه عمر در شاد خواری و خوش گذرانی بسر میسرده اند و همه حامد و  
خوراک لطیف داشته اند

بدینگونه نام صوفیه سبب همین پشمینه پوشی در آمد که شایه  
پارسانی و پرهز آنها بود اما پارسایی این صافه تنها خود در لباس و  
خوراک نبود در همه چیزها همچین تقوی و پرهیزشان میدادند. نفس  
و خواهش های آن غالباً بسختی مبارزه میکردند چون گمان میکردند  
تمام بدبختی و نیککاری انسان از خواهشهای نفس است عمر خویش بسر  
میاوردند و غالباً یک قدم بر مراد نفس نمینهادند\* ارا اینها گذشته، در رفتار و  
گفتار خویش همه تحت تأثیر خوف خدا بودند. گمان میکردند که انسان

در هر خانه که می‌مسکین می‌شدند، چشم بدرد حضور و را  
احساس کمند و نور و عتاب او می‌رسید و دور ره بخاطر داشته‌اند که  
بی‌جهت سرای باقی نیست که آن‌ها بی‌اسب و نهاده‌های آن‌ها را  
در آن‌ها و برین و فرزند خبیثی بیست حر و براب و غرور و آن‌ها چند  
و حب است که سان بهمه آن‌ها شب‌ها بر تندی‌های ماند که در میان دل  
بگذرد و خود آن‌ها حجاب می‌شود و وی را در بوخه جدا که عادت  
و خود سان هم‌است و در آن‌ها ندیده‌گو و صوفی در خرقة پشمینه خویش  
انشی برای مبداء است که عبادت بود و شوق وصال حق، راه‌ساز بدان  
هم غراس از حلق و از لایه‌های این چه بی‌مندی

پشمینه پوشی که در قرن سوم، شعر و حد و صوفیه بود و در کار  
حار و دسری از مسلمانان معقول شمرده می‌شد، بعضی آن را خود نمایی  
نقلی می‌کردند و از مقوله بناکاری می‌شمردند. چنانکه بی‌سیرین  
پشمینه پوشی را نوعی تقلید از پیروان عیسی می‌شمرد و می‌گفت بهتر آن  
دست که شوه پشمینه خویش را پیش گیرم و حجامه پنبه‌ای بپوشم. گویند  
از مالک بن انس پرسیدند که رای تو در باب حجامه پشمینه چیست؟ گفت  
در لباس شهرت حسری نیست. بی‌آوردده‌اند که حسن بصری مالک دینار  
دید که حجامه پشمینه بر تن دارد پرسید که مگر ترا ازین پشم  
خوش آید؟ گفت بلی حسن گفت پیش از تو بر تن کوسفندی بوده است  
این سماع هم کسانی را که پشمینه پوشی گزیده بودند انتقاد می‌کرد و  
می‌گفت اگر باطن شما با این ظاهر موافق است مردم را از باطن خویش  
آگاه کرده باشید و اگر نیست مهلاکت افتاده‌اید \*

این افکار بر پشمینه پوشان اختصاص نفعها و زهادند داشت عامه

مسلمانان هم نظر خوبی نسبت بدین جمعیت - صوفیه - نداشتند. بعضی شعراء نیز اصحاب صوف را باین عنوان که پشمینه خوش را دام راه مردم کرده اند مذمت میکردند و در کتب ادب اشعاری که حاکی از نفرت نسبت به پشمینه پوشان و از لباس شهرت آنها هست بسیارست، نقارسی و عربی -

مهر حال صوفیه پشمینه پوشی را شرط کار خویش میشمردند و چنان باین لباس حسن اهمیت میدادند که بی آن ظاهرأ کار رهد و پرهیز را ممکن نمیدیدند. حتی اخبار و روایاتی هم نقل میکردند حاکی از آن که پشمینه پوشی نزد پیغمبر و صحابه هم رایج و مقبول بود چنانکه از ابو موسی اشعری روایت میآوردند که پیغمبر خود پشمینه میپوشید و نیز از حسن بصری - که عامه وی را منکر پشمینه پوشی شمرده اند - نقل میکنند که گفت من هفتاد تن از بدرمان صحابه را دیدم که حر پشمینه حامه بی دیگر نداشتند\*. احمار دیگر سر از طریق صوفیه هست که نشان میدهد با اعتقاد آنها پشمینه پوشی برد زاهدان صحابه مقبول و شایع بوده است. حتی اصحاب صقه هم بر حسب روایات صوفیه - جز لباس صوف نداشته اند

رواج پشمینه پوشی اگر هم تا عهد پیغمبر نکشد شت نیست که در قرن دوم هجرت جمعی از پارسیان عصر حامه پشمین میپوشیده اند و صوفیه نام داشته اند. در اوایل خلافت عباسیان بعضی از این صوفیه امر بمعروف و نهی از منکر را شعار خویش کرده بودند. در زمان مأمون صوفیه حتی در بغداد محالسی هم داشته اند چنانکه یک تن از آنها وقتی نزد خلیفه آمد، بر ای مناظره. این صوفی از مأمون سؤال کرد

که « از وقت حیات حکوه دفته می و چون دهنون حیاتش داده کفار  
 به در قسم که مستحقان با وسعت آرد به بود پخته نوش راضی شده  
 و وقت که به دهنون کسی اندکالی و به آرد آردت مجد او و اراش  
 و بداد صوفی بمسجدی وقت داستان گفت و شنودی را که در حقه  
 « ده بود بری صوفی دیگر نقل کرد آنها هم شنیدند و مصرق شدند\*  
 و دستگیر حلقه در ماه که صوفیه برای خلافت خطری ندارد. در  
 نیشور هم گویند گفت و شنودی پس صوفیه و امر صادر می داد که حاکمی  
 است از اصرا و افرط آنها در ترک دینا و رهد\*

در واقع صوفیه کار امر بمعروف و نهی از منکر را در بین روزگاران  
 ریده مجد گرفته بودند مامو عظه های تند و سخنان عرب ساگیر آنها  
 به فقط متوجه عامه بودند که این طایفه مخصوصاً با اصلاح و نهج دین حکام  
 و فرمانروایان نظر داشتند رهد آنها هم نوعی اعتراض بود بر زندگی  
 گناه آلودی که فرمانروایان وقت در پیش گرفته بودند امر مقاومت  
 صوفی رهد، حتی زهد امور به شروع شده بود. چنانکه حسن بهری  
 در انتقاد از کثرت و بی و تدکاری های اموردن بی پروا و گستاخ بود. رهد  
 و پارسایی هم که خود در صریقت صوفیه قدم اول محسوب میشد سابقه کهن  
 داشت و حتی به عهد پیغمبر و صحابه میرسید.

پشمه یوشی که در نزد بیشتر امم و اقوام جهان مشاهه رهد و  
 پارسایی بود از خیلی قدیم در بین مسلمانان پدید آمد. درست  
 است که زهد یگانه منبع تصوف نیست اما پیدایش آن بی شک از اسباب

عمده‌یی شد که اذهان مستعد را برای قبول فکر عرفان آماده کرد و موجب انصراف آنها از حیات ظاهر گشت

تأثیر زهد در پیدایش عرفان هم اختصاص به مسلمانان نداشت در بین یهود و نصاری نیز توجه به عرفان تا اندازه‌یی از همین عنایت زهد و پرهیزکاری آغار شد چنانکه اسنی‌های<sup>۱</sup> یهود هم نیل به مدارج عرفان را از پرهیز و پارسایی شروع می‌کردند همچنین زاهدان مسیحی نیز که یونانی‌ها آنها را گوشه‌شینان<sup>۲</sup> می‌خواندند از خشن پوشی و سلسله بندی و ریاضت و قناعت به مرحله عرفان قدم نهادند و جو کن هند هم بیش و کم همین حال را دارند

در هر حال زهد و پرهیز هر چند همه جا منتهی به عرفان نشده است لیکن نزد مسلمین يك چند زمینه را برای توجه بعضی مستعدان آماده کرده است که تا از آن راه به علم و عرفان و تصوف در آیند. اما این زهد و پرهیزی که زاهد مسلمان را به تصوف کشانید تا حدی از تعالیم قرآن و سیرت پیغمبر مأخوذ بود در قرآن خاصه در جاهایی که بیم دادن و ترسانیدن مشرکان مورد نظر بود كوچك شمردن منافع دنیا و بشارت دادن تنعیم آخرت مکرر آمده است و این امر خود از مصادی زهد اسلامی بشمارست.

آیات راجع به خوف و عذاب آخرت لسته عشق بلندتهای حیات این جهانی را در نفوس مسلمین ضعیف می‌کرد خاصه که پیغمبر خود با وجود توجه مشرک اسلام و دعوت حلق، سیرتی شبیه ساهل زهد و ریاضت داشت و در بعضی موارد شاید به خوف و خشیت هم می‌گرایید.

و ملاک سیر و پیغمبر حدیثی سرف اهل دهند بود که گاه  
مستغرق در آب و بشار و گاه دلالت قصاع و عبادت میشد اما در  
مدینه با آنکه از بشار و عبادت نکاست راجه اا معشیت و امور دنیوی  
بیر توجه تمام می ورزید و چون در آن دو دهه مخصوصاً تأسیس مذهب  
سلامی و تنظیم معشیت مسلمین نظر داشت آنها را از استغراق و  
ریاضت و گراست بدرعایت منع کرد. چند حد عبد اللہ بن عمرو بن عاص  
که میخواست در تمام سال زمره بگیرد بھی نمود و عثمان بن مظعون  
را که در صد و دینار بقران و قرآن میگوید و سیر و سفر پردرد نیز  
در آن کار وارد داشت



سادگی و فقری که با زیندگیشان همراه بود صمد زهد و رضا و قناعت را، چنانکه شیوهٔ راهدان است، رعیت می‌کردند. بلاوت قرآن نیز از موری بود که هم از آغاز اسلام در بعضی دلهای هیبت و خوف پدید می‌آورد و حفظ آیات و تدبیر در آنها سا که از رعیت قوم تمتع دنیا می‌گاست و مید زهد و بر دار در آنها می‌افروزد.

این میل بر همد و عزلت مخصوصاً در دورهٔ بعد از خلفای راشدین که بی‌امید خلافت را تقریباً سلطنت تندید کردند در بین عده‌یی از مسلمانان قوتی بیشتر یافت و منتهی شد بنوعی نهضت زهد که گویی چون عکس العملی بود در برابر افراط و اسراف آمده از مسلمانان که بکنی در ثروت و تحمل عوطه ور شده بودند و بسا که از قرآن و احکام شریعت هم عاقل میماندند. البته اعتقاد مسلمانان بنیادین بر عالم طهر و یقین آنها برور جز آنکه در قرآن و سخنان پیغمبر مکرر تأکید رفته بود خود از مهمترین اسبابی بود که مسلمانان را ترك لذتهای دنیای دیدند و میخواند و تسلیم و رضا سوق می‌داد و در حقیقت بر خلاف پندار کسانی که زهد و پارسایی مسلمانان را تقلیدی از فقر عیسوی می‌شمارند\* می‌توان متقن گفت که این میل بر همد و قناعت و این ذوق اعراض از لذت و شهوت که در بین طبقهٔ نخستین مسلمانان پدید آمده بود از تعالیم قرآن و از سیرت رسول سرچشمه می‌گرفت و اخذ و اقتباس از شیوهٔ فقرای عسوی و سایر مذاهب اگر هم صورت گرفته است در دوره‌های بعد بوده است نه در اوایل اسلام. بهرست آنکه زهد اسلامی اساساً معتدل بود و آن افراطی که در بین باب‌بن رهبانان عیسوی و جوکیان هند متداول بود بر د مسلمانان غالباً نیکی

مقبولاً شمرده می‌شد ، انهمه سرگدشت ها را سجده همواره در  
در بطور ملحدان نموده بی بود . بدکمی درست که می توانست سر عشق  
و کمال و جواهر دان نمی شود و مانده عبرت و شوق کسانی باشد که  
برای گزاینه عالم دامن آمدگی داشته اند .

دینگونه در بین صحابه کسی بودند که تحت تأثیر قرآن  
گرایشی به زهد و ریاضت یافته بودند . اصحاب صفت - که صوفیه آنها  
را پیشروان خویش می‌شمارند - مخصوصاً نموده فقر و قناعت محسوب  
میشدند ، آنها که گویند بعد دشتان دینک زمان حتی به چهارصد تن  
می‌رسید مهاجرین فقر بودند و پیغمبر جمعی از آنها را در صفت مسجد  
حای داده بود . راجع فقر و زهد این جماعت ، صوفیه بعدها روایات  
رباد آنها کرده اند که بعضی از آنها هم گرفت می‌نماید ، از جمله  
آورده اند که دوری اتفاق می افتاد که ایشان به چهل تن یا کمتر می‌جور دهند  
هر یک آن خرما را می‌میزید و دیگری می‌داد . در بعضی موارد از  
گرسنگی بی‌خوش می‌شدند ، انهمه حال خویش با کس نمی گفتند .  
بیر گفته اند که این اصحاب صفت بیشتر برهنه بودند و خود را میان  
ریگ پنهان می کردند ، چون هنگام نماز میشد آنها که حامه بی  
داشتند نماز می کردند و در ریگ پنهان میشدند تا دیگران آن  
حامه ها نبینند و بعد از بروند \*

اگر هم روایتی بی کس صوفیه در باب اهل صفت نقل میکنند  
مسأله آمیز باشد باز شک نیست که در بین صحابه کسانی اهل زهد و ریاضت

بوده‌اند. بسیاری از آنها حتی با آنکه فقیر بوده‌اند زاهدانه می‌زیسته‌اند و بعضی دیگر ارباب احساسات عمداً ارجح مال خود را می‌فروخته‌اند و بدگویی عده زیادی از آنها نمونه سادگی و پارسایی و جدا ترسی بوده است. ابودر عقاری جمع آوردن مال را بیش از خرج يك روز روا نمی‌شمرد. حدیقه بن الیمان می‌گفت خوش‌ترین ده زها در نزد من آن‌ها هستند که اهل خندام می‌ایند و می‌گویند چیزی برای خوردن ندارند. حتی حلقای داشتند و وجود فرما را می‌گفتند که داشتند در غایت سادگی سر می‌کردند. «حماة یمنه دوخته و «حورالک» چتر و سده. دیگر صحابه هم غالباً از خوف خدا و بیم حرا در دلتنگی نمی‌واید و زاهدانه بسر می‌بردند. عبدالله بن رواحه وقتی معروه مؤنه می‌رفت، چون با بازار و حویشاں شهر وداع گفت از خوف مرگ و ترس دوزخ می‌گریست\* خواب بن، لاری در دور هر گت بسبب مالی که بر وی گرد آمده بود گریه می‌کرد\* سمنان فارسی حتی وقتی امارت داشت رسیل می‌بافت تا از دست‌خرج خویش «ن حورده باشد، گویند حتی برای خود خانه هم نساخت و در سانه دیوار می‌آرمید\* حدیقه وقتی «مارت مدائن می‌رفت هیچ‌گونه حشم و تکلف را احتیاج نمی‌داد هنگام ورود شهر سوار خری بود و گرده می‌ن «ن در دست گرفته می‌خورد. \* زهد و سادگی در نزد صحابه تدبیر پایه بود.

گذشته از صحابه بعضی تابعین هم پارسایی و جدا ترسی شهرت



کردند درین میان عده بی‌یهاد هم بودند که مشتبه او قاتل شدن در عزلت و عادت می‌گذاشت و آماره‌گیری آنها از دستگاه خلافت گویای نوعی اغیر صریح بود در رفتار خلیفه وقت و سایر کسانی که فساد و گناه گراییده بودند.

این حالت که گاه بعضی از مسلمانان بعنوان اعتراس بر رفتار حکومت برپا می‌گفتند و با دست از کارهای جهانی‌نار می‌کشیده‌اند از اواخر روزگار حلقای راشدین سابقه یافت چنانکه عامر بن عبدالقیس که در روزگار عثمان متهم شد و اسبده گوشت نمی‌خورد و از رنای می‌پرهیزد، در واقع بر حلیفه وقت امر می‌داشت. ابوذر عذری نیز رعد خویش را چون اعتراسی بر اعمال حلیفه نشان می‌داد. درمحرابه‌ی آغاز خلافت علی بن ابی‌طالب هم بعضی سیه‌اند احتمال در فتنه عزلت راه نداده‌گردیدند و کنایه کشیدند در هر صورت گزارش بر هند و پرهیز در بین مسلمانان عکس‌العملی بود در مقابل کار آن‌هایی که در ثروت و تحمیل و تعرق شده بودند یا کردارشان بسا رفتار پیغمبر سرگاز نمی‌مود.

با آنکه اوق جمع ثروت از همان آغاز کار فتوحات در بین مسلمانان پدید آمده بود و شمشه و اسیرانی که فاتحان عرب از کشورهای فتح شده آورده بودند بسیاری از آنها را که پیش از آن فقر هم بودند توانگر ساختند بود تقسیم این غنیمت‌ها تا بر روزگار عثمان در هر صورتی بود که چندین موجب اعتراس و اختلاف می‌شد در صورتی که عمر بن خطاب در تقسیم غنیمت کسانی را که اهل بدر بودند و سایر «سابقین» را بر دیگر مسلمانان مقدم داشته بود و شیوه

بود. در این باب گفته می‌شود: «و عذر همه باین همه بود که  
گفته بود ما اعمال درین دنیا می‌کنیم و دیگر پیش گرفتار  
خویش و درگاه خود مشغول می‌باشیم و این بود عذرهای که  
آمدند بوجه بن عبد الله بن مسعود عوام و اعیان را چنان می‌نمودند  
که این بود عذر بن عبد الله بن مسعود عوام و اعیان را چنان می‌نمودند  
شده بود این عذر و آنها را بهانه عذر اعتراف می‌نمودند و  
در دکان و بود می‌باشند و حق ادا نمی‌کردند و طلبی را از توانگران  
نمی‌گرفتند اما الله در حقیقت مدینه هم بر روی طلبان  
اسباب عیش آماده نمود و اتفاقاً هرگز خلافت از مدینه بدمشق این  
سازد و هر هم آورد

شاه که بعد از تلافی زمین‌های قدیم شرق و غرب زمین دوم بود و  
بجهت هوای خوش و عفت مسافر، اسباب عیش در آن از هر حیث فراهم  
بود و مسافر و سبب آن کسی می‌دید که از عداوت و فتوحات خود  
اموالی بدست آورده بودند و می‌خواستند آنرا صرف عیش و نوش  
و خوش گذر کنند و الله اسایش در حتی رسیدگی در تمام بکلی با آن سحتی  
و دشواری که در زندگی حصار و مدینه بود تقاضا داشت و ازین رو  
رفته رفته اسباب گونه گون پیدا آمد که امراء و خلفای بنی امیه  
از شیوة پیغمبر و خلفای راشدین هر روز دورتر شوند و الله اشتغال  
بمعشرت طلبی و لذت خویشی هم خود بخود مایه دوری از سبب پیغمبر و فراموشی  
رفتن در معاصی و الهی شد و رفتار خلفای بنی امیه و بیشتر امراء آنها  
که بحر عده معدودیشان باقی بیشتر عمر را صرف جمع مال و منزل  
و عیش و نوش می‌کردند و بهر روشنی از زندگی توانگران مسلمان

## آن روز گاران را دست می‌دهد

لشده د. چپ و سعی، کسانی که منحوسینند به گمراهی قرن  
خوش آلوده شوند تنها چاره می‌که منظرشان می‌رسد آن بود که  
در جمعه گناه آلود کناری گیرند و از آستان کسانی که صحبت بهر  
باصحاب در دست یافتند، کوشیدند تا دامن از صحبت حقایق فراهم  
و خود اگر با آنها طلب نیز فرصت گفت و شنودی دست داد سعی کنند  
در آن بهر همس روح خوف و پرهیز را در آگیرند و گمراهان و تندی  
داران را بحیات آخرت و بحر و حساب و دوزخ توحید دهند. نشان  
راهدان زمانه بود که پشروان صوفیه شمارند

دسته‌ای از همس راهان بود که چون در بازارها و مساجد  
حکایت عرب و گریز از احوال پیغمبران گذاشته و با اهل و اقوام  
فراموش شده بر مردم فرو می‌خوردند قصص افسانه‌های (گویان) خوانده  
می‌شد و غالباً چنان مژده درد سخن می‌گفتند که مکرر شنوندگان  
بی‌خود زانگه گریه می‌فکند و بدبذوه و اندیشه فرو می‌بردند اینها  
حسن کنه‌کاری، حسن ترسکاری و بدبذوه را بمدد قصه‌های کهن، قصه  
عربی که در دست پیغمبران قرآن و تورات شده بودند، و حتی گناه  
حکماء قصه‌هایی از مباح سرزنی و بودایی، که در درد و اندوه  
دیده بود، در مردم بر می‌انگیزد و در عین حال افسردگی، مسدود  
نجات و فلاح را یادآور قصه‌هایی را جمع به منجی موعود - مسیح و مهدی  
آخر الزمان - در دلشان زده می‌کردند و بدینگونه هم عامه را از





هارون ورا پندهای تلخ داد. گویند وقتی وی مرد، رشد نمود خلیفه آب خواست چون آب آوردند ابن سماء پرسید ای خلیفه اگر این آب را از تو بازدارد آب بر بچند میخوری؟ گفت به نیمی از ملت خویش چون آب را بخورد پرسید اکنون اگر تو را از راندن آن بازدارند برای آنکه آنرا دهم توانی کرد، چند خواهی داد؟ گفت همه ملک خویش را. ابن سماء گفت ای خلیفه ملکی که نیم آن مهای بیث آب نوشیدن باشد و تمام آن بیث آب راندن ببرد قدر آن ندارد که در پی آن با دیگران بر شک و درری و دشمنی برخیزند. خلیفه اریس سخن بگرفت \*

درباره حاتم اصم هم آورده اند که چون با خلیفه برخورد کرد او را راهد خواند. خلیفه گفت من زاهد نیستم توئی زاهد. حاتم گفت راهد آنست که به چیز انداء فداست کند چون نمودن بیاقباعت کرده بی زاهدی من که سر بدیا و آخرت فرو نمی آورم چگونه راهد باشم؟ \*

در زمان مأمون عدمی از همین راهد بودند که بنام صوفیه معروف شدند و کارشان امر بمعروف بود و بهی از منکر بدینگونه در پی مسلمان آنچه سبب پیدایش تصوف شد رهد بود و خوف از خدا حدیث عشق الهی چیز دیگر بود که رابعه عدویه آنرا بر رهد و درد صوفیه افزود.

ظهور رابعه و تعالیه او نقطه انعطاف تصوف بود که تدریجاً از زهد خشک مبتنی بر خوف و خشت به معرفت درد آلود مبتنی بر عشق



ندارد ولیکن محبت خود را چنان فرو گرفته است که دوستی و دشمنی  
عمر را حای نماند. نیز «در مصاحبت میگفت بار خدایا اگر مرا فردا  
در دوزخ کمی من فریاد بر آورم که وی را دوست داشتم»، دوستان  
کنند؟ و همچنین می گفت «الهی ما را از دین هر چه قسمت کرده بی  
دشمنان خود ده و هر چه در آخرت قسمت کرده بی بدوستان خود  
ده که مرا نویسی»

گویند وقتی رابعه بیمار شد سقیان ثوری - را اهدان رور گار -  
بدیدش رفت پرسید که «یا رابعه چه چیز آرزوست؟ گفت یا  
سقیان تو مردی را اهل علم باشی، چرخ چنبر سجدن گوئی؟ بعز الله که دوازده  
سال است مرا خرمای بر آرزو می کند تو دایی که در صره حرم را  
خطری نیست من هنوز بخورده ام که بنده ام و بنده را با آرزو چکار؟ اگر  
من خواهم و خدا بدم نحو هد این کفر بود، آن باید خواست که او  
خواهد تا بنده حقیقت او باشی اگر او خود دهد آن کاری دیگر  
بود»

همین سقیان ثوری (۹۶-۱۶۱) زاهد و فقیه بود، و در حلال و  
حرام داناترین مردم رور گرد شمرده میشد با این حار و پرهیزگاری  
که داشت قصه کوفه را که مهدی ماو پیشنهاد کرد نپذیرفت و تا  
پایان عمر از سم خلیفه متواری گونه میریست. \* ایس سقیان در خدا  
ترسی کم میداد بود. گویند هر وقت سخن مرگ می شنید چند رور  
از خود می رفت و آنحال مرگ را تا رور می خواست و هرگاه کسی  
از مریدانش به سفری می رفت می گفت اگر حای مرگ بتیند برای  
من بخرید. \*

انگود و در آن کاهن عروفا بود آمد  
 طهر ح... طهره در دگر ورده شهاب بدشت حقه... بدشت  
 می نه شد و در بهشت... و حاکم آن می نه شد... می نه شد  
 دست از کارهای دنیا می کشیدند بعضی دیگر حتی مصدحت بن و جان  
 حواشی را... می گذاشتند... حاکم را... و قدر خود اینکسره  
 ... و در بهشت... و در آن حیوانی سر می برد و بعضی  
 ... از صاحب حلق بریده بودند و در میان... کوهها اوقات را به  
 عبادت می گذشتند.

حسن بصری در عصر حوش سر آمد و راهندان بود و بسیاری گند  
 کاران بر دست او توبه کردند و برهد گزافندند از آنجمله ام حبیب  
 عجمی را می توان یاد کرد که گویند با حواش بود و دست حسن توبه  
 کرد مابعد از توبه در بهشت و تقوی سر آمد اقران شد و سخن منسوب  
 به او حکایت در رد استعراق نام او در کرد خدا

این دگر خدا سیری در بهشت را با رو از خلق و حتی به  
 احتساب از دینامی کشانید. حتی کسانی از آنها که رخصت خلق بر  
 احتساب نمی کردند دلهشان پر بود از خوف خدا میمون بن مهران  
 با آنکه خود کاتب عمر بن عبد العزیز بود در پارتی و پرهیز و در سادگی  
 و رقت قلب نظیر داشت سعید بن جبیر تابعی معروف، پس که رحو  
 خدا می گریست چشمش ریجور شد عطاء سیمی او غلبه خوف راحت  
 و آرام نداشت و در و شب پیوسته می گریست میگویند هر وقت تلائی  
 عام پدید می آمد وی می گریست و میگفت این از شو می عاصت اگر  
 عطا میزد مردم خلاص میشوند \*

ارحمله زهاد عراق درین زمان ابوهاشم کوفی بود (۱۶۰ هـ ق) که گویند درین مسکنین اولین کس که بنام صوفی مشهور شد او بود اینک دربارۀ و گفته اند که در فلسطین هم صومعهایی بنا کرد شریف درست نباشد اما بهرحال در زمان او بود که زهاد بنام صوفیه شهرت یافتند. مخصوصاً بیست زاهد معاصر او - ابراهیم ادهم - در همین ایام نام و آوازه ملند یافت

داستان ابراهیم ادهم (۱۶۰ هـ ق) نیز از حالت نرین داستانیهای صوفیه است. گویند این ابراهیم امیر زادیهی بود در بلخ، جوانی دولتمند و دوستدار ذوق و شط و وقتی وی در سرای خویش بود، مردی آمد در لباس شتر بان و خواست تا بر سرای ابراهیم درآید. خادمان رها نکردند و پرسیدند چه می خواهی و کجا می روی؟ مرد گفت خواهم تا بدین رباط در آمم. گفتند این رباط نیست سرای ابراهیم ادهم است. پرسید که این ابراهیم ادهم این سرای از کجا یافت؟ گفتندار پدر. گفت پدر وی از کجا یافت؟ گفتند وی نراریدر که در همین سرای می زیست. گفت ای عجب مکرر و حزن بشد که یکی بیاید و یکی برود. ابراهیم ادهم که در سرای بود این گفت و شتوده شدند و سخت متأثر شد. نیز آورده اند که ابراهیم ادهم روزی شکار رفت در پی آهویی اسب بتاخت. آهو بر گشت و از وی پرسید ای ابراهیم آید ترا برای همین کار آفریده اند؟ ابراهیم سخت متأثر شد و بار گشت در هنگام بازگشت اسبی که بر آن سوار بود بر بان آمد و گفت ابراهیم ترا برای همین کار ساخته اند؟ رفائی گذشت از کوهی رین همین صدا را شنید و ختی از گریه ساختن همین آواز بر آمد. ابراهیم سخت بی-



از من رو بود که او را بشر حقیقی می خواندند. سبب آنکه همواره با پای برهنه می گشت آن بود که وقتی از کسی مسجی خواست تا انکش خوش بگوید آن مرد در بیع داشت وی کفش خود بدور افکند با جهت آن محتاج حلق نشاند و از آن پس همه آن عمر پای برهنه بود. گویند پرسیدندش که چرا کفش در پای نکنی؟ گفت: «حق تعالی می گویند زمین را بساط شما گردانیدم. بر بساط پادشاهان ادب نمود با کفش رفتن، خواهر بشر هم. چنانکه مشهور است در زهد سر آمد بود و از پارسایی و پرهیزگاری او داستانها باقی مانده است.

ناری در گراش بزهد و نروا، نعام بلاد مسلمانی از عراق و خراسان و مصر و حجاز یکسان بودند و در تمام این نقاط کسانی از مسلمانان بودند که بر واج فساد و شوع عیش و عشرت درین عامه معتزض بودند و روی آوردن بخدا را مهمترین وسیله‌رهای از من گردانیدند. حتی درین فقه و اهل حدیث نیز این اندیشه‌ها قوت داشت چنانکه عبداللّه بن مبارک فقیه و محدث مشهور بمالای راهبان داشت امام احمد حنبل ماصوفیه نشست و برخاست می کرد و او حشعه و امام شافعی را هم صوفی از پیشروان طریقت خویش می‌شمارید.

اندیشه زهد و پارسایی، که در آغاز پیدایش صوفیه منتهی نوعی نهضت امر بمعروف و نهی از منکر شد تدریجاً با حروف های تازه همراه شد و رنگی تازه یافت. هم زهد آنها، بجهت تندرویایی که داشت و مخصوصاً بسبب ریاضتهای سختی که صوفیه بر خود تحمیل کردند تا حدی از لوازم شریعت انحراف جست و هم پیدایش اندیشه تاوید طاهر و فکر





بدین ترتیب زهاد و یارهایانی که او عشرت طلبی های عامه را ض  
 کر دند و معتکف حائقه ها و راویه ها بودند رفته رفته خود صاحب  
 معامی شدند و ادابی تر تمی بدید آوردند و زهد سرده خشک و عمالگیر  
 و بی حاصل را همدان قدیم تدریجاً رنگ و بوی دوق و محبت یافت و این  
 همه بین صوفیه و متشرعان حدایی افکند.

لیکن با وجود بعضی سخنان می پروا که از صوفیه نقل میشد و بر  
 رغم مخالفتی که فقها و اهل حدیث نسبت بصوفیه نشان میدادند صوف  
 رونقی داشت و عامه که هم از سخنان عرب متدلمان و حبش داشتند  
 و هم حدیث هول فقها را موافق دوق خویش نمی دیدند بصوفیه روی  
 آوردند.

۱۱ اینهمه تعالیم صوفیه هم از تأثیر محیط که رنگ فلسفه گرفته  
 بود بر کنه نماید و این نکته خود سبب تسریع در تحول مبادی تصوف شد  
 ۱ رونق یافتن نقد و صوفیه هم شد سایر فرق ها در آنجا خوشید  
 درین شهر که مرکز محاذلات اهد نظر بود همواره در مجالس و محافل  
 از دات و صفات و جبر و اختیار بین حذماء و متدلمان بحث و گفتگو  
 میشد این محیط فکری بغداد صوفیه را با معارف یونان و تعالیم و  
 فلاصوبیان آشنا کرد و بدینگونه تصوف را که از رهد ویر هریه عشق  
 و عرفان تحول یافته بود با عقاید راجع به وحدت وجود و مساحت مریض  
 به اثوبوحیا آشنا نمود علاوه کثرت مجالس منظره که بین متدلمان  
 اسلام از یکسو و علماء یهود و نصاری و مجوس و مانویه از سوی دیگر  
 در بغداد روی می داد بر سبب شد که زهاد و صوفیه هم بیش و کم با مقالات  
 اهل دیانات سرو کار پیدا کنند و طبعاً چهره های نزار آنها اقتباس  
 می یافت.

گفتند و طرزی که صوابی که خود را معرفت و محبت عامه بودند که می-  
گفتند و طرزی که می-گفتند بود که صوفیه بودند که می-گفتند و طرزی که  
و با افکار فارغون و فیشخوری و همچنین با آراء گنوسی و بودائی آشنائی  
داشتند و در نتیجه بداند که حیرت‌های همه را با یکدیگر کردند که سب-  
ب سعادت و غنای تعالیم خودشان شد. همین نکته بود که بعضی از محققان  
در ایران داشتند که داشته‌ها افتد و همه تصوف را با هم همسان کردند و ی-  
کسانی فقط بعضی از آنها بشمارند و فراموش کنند که مدتها قبل از شروع  
باین اقتباسات و استفادات عرفان و تصوف در بین مسلمانان و خود آمده  
بود.

با اینهمه این امیرش بیس عرفان و فلسفه، تصوف را بسوی افراط  
کشاید. حدیث عشق و محبت منتهی شد بدعوی حلول و عاقبت سخن از  
«لحوقهم» افت و این داستان‌های ته‌ورآمیز چون بادوق ماحر احوالی  
عامه می‌شد بود در حای خود از اسباب مریدان توجه عامه شد تصوف.

بسیار کثرت بیج صوفیه معروف کرخی منتهی میشود که سلسله  
و را از همین جهت ام‌السلاسل خوانده‌اند. این معروف کرخی ایرانی  
بود صرامی که در کودکی سلام آورد و گویند از موالی امام رضا بود.  
معروف در دهد و پارسایی سر آمد عصر خویش بود گویند بعد از مرگ  
ار او حجر جامه بی‌نماید و صیفت کرد آن را نیز بفقرا بخشند.\*

معروف کرخی معاصر بود با مأمون و در زمان این خلیفه بود  
که صوفیه نام و آوازه بی یافتند. با اینهمه اولین کسی از قدماء صوفیه  
که بعضی از آثار از او باقی مانده است حارث بن اسد محاسمی

(۲۴۳-۱۶۵) است وی که هل فقه و کلام بود، در کار مراعات نفس اهتمام خاص داشت. پارسایی و پرهیزش چنان بود که از پدر هفتاد هزار درهم دو مراتب رسید وی چیرگی از آن برگرفت از آنکه پدرش قدری مده پندووی در قبول آن مرده و نکاحش کرد در حالیکه سال و نیم محتاج بود. \* حارث در عهد و تصوف طریقتی خاص داشت و آندوی چنان نیز از او باقی است از آن جمله است کتاب لرغایه لحقوق الله و کتاب الوصایا که هر دو مخصوصاً در افکار و آراء موم عزای تأثیر بخشیده است \*.

در نزد محاسنی انچه در درجه اول برای سالك راه ضرورت دارد رعایت حقوق خداست. در کتابی که در این عنوان دارد و عنوان رندگی زاهدان را بدقت بیان می کند وی در محاسبه نفس با کید تمام دارد آمادگی برای موک و تسلیم بحق را شرط داده می داند و احتیاج از وسوسه های شیطانی را لازم می شمارد. گذشته را بیهوده، اساس محبت را آن سری می داند چنانکه لذتهای بهشت وجود و نعیم را در برابر آن ذوق معنوی که از رؤیت حق برای عارف حاصل تواند شد پس مختصر می بیند

ذو النون مصری هم، که از معاصران این محاسنی است اول کسی است که در معرفت سخن محققانه گفته است این ذو النون قصه بود، از اهل نوبه و زموالی قریش، بر دمالک هم شاگردی کرده و سهم پیش حنفیه متهم بر دقت شد متوکل او را، بعد از خواست سخنانش بشنید و از موعظه او هم بگریست. ذو النون آزاد شد و بمصر باز آمد اما چندی بعد در حیره وفات یافت (۲۴۶ ب ۲۴۸ ق) ذو النون از کسانی

است که افکار و تعالیم نو و لاطونی را در تصوف وارد کرده اند. آن‌ری هم نام مسووست که صاحب انقصاب پره‌بی را آن‌ها محل تأمل است. بعضی از تذکره نویسان او را واقف در امور کیمیا و همچنین آشنا معارف هرمس و حیلوط قدیم مصری (هیر و کلیف) دانسته اند. احتمال هست که در بعضی موارد احوال او را با اخبار شخصی دیگر بهم آمیخته باشند. بعضی اشعار و محتاجات هم بدو مسووست که در اعتقاد با اتحاد و حیلوط حکایت دارد و حتی از پره‌بی سخنانش بوی وحدت - خود شنیده می‌شود.

اما قول با اتحاد و حیلوط، مخصوصاً در سخنان مابر بد سطامی (۲۶۱ ق) محال بیان یافته است. این مابر بد ایرانی بود و پدراش آیین زرتشت می‌ورزیدند. خود او پیش از آنکه تصوف گراید اهل فقه بود. بیشتر عمرش هم در مقام گذشت که هم مزار اوست. بایزید به رهد و عزالت و عبت داشت با اینهمه که گاه سخنان بی‌پروا می‌گفت و بهمن سب مکرر مورد <sup>فحش</sup> عوام شد و او را از شهر خویش راندند.

در تعلیم مابر بد اهمیت بسیار به اصل « فن » داده شده است. از حمله سخنان او درین باب داستان حج اوست که سرانجام منتهی شد باینکه از هستی خویش بونه کند\*. گویند از وی پرسیدند که یا بایزید چه خواهی؟ گفت خواهم که نخواهم\*. بیز از وی سؤال شد که چگونه بدینجا رسیدی؟ گفت بدانکه از خویشتر بر آمدم چنانکه مار از پوست خویش بر می‌آید. اگر درست است که بایزید علم توحید و حقایق را از ابوعلی سنندی اخذ کرده است شاید بتوان احتمال داد که قول فنارا هم تا حدی بتعالیم هندوان مدبونست\*.

شك نیست که بایزید در تعبیر از جذبه های قلبی خویش ریاده گستاخ بود. گویند وقتی مؤذن بانك درداد الله اكبر، بایزید افزود: وانا اكبر منه. وقت دیگر سبحان الله شنید، گفت سبحانی ما اعظم شانی! اینگونه سخنان که بایزید در نوعی بیخودی می گفت البته در گوش هیچ مسلمانی آسن و سنا نمی نمود و ناچار غالب حز خشم و نفرت عمده را بی افزود. با اینهمه صوفیه این سخنان را که از حلول و اتحاد نشاء داشت تأویلها می کردند و عذرهای می نهادند. چنانکه در تأویل سبحانی گفتن او در مثنوی مولوی شرحی منسوط هست.

بایزید نوعی معراج روحانی سز شسه به معراج بیعمبر برای خویش حکایت کرده است که روایتهای چند از آن مانده است و آن هم پرست از دعویهای برگزیده و از مقوله چیر هدیی است که صوفیه شطحیات می خوانند. این شطحیات گستاخانه او بعدها برای کسانی از صوفیه که تند روی و بی پروایی او را فاقد بودند اسباب دردسر شد و ناچار در تأویل آنها سعی بسیار ورزیدند و حتی حنید بتأویل بعضی از آنها پرداخت تا صوفیه را از تهمت های گراں بربهند.

حنید بغدادی (۲۹۷ تا ۲۹۸ ق) خود اهل نهوند و از پیروان حارث محاسبی بود. در مذهب شافعی و لریس ابو ثور بن فقیه شمار می آمد. گذشته از آن در رشد و تقوی سرآمد روزگار بود و صوفیه او را شیخ الطائفه، شمع المشایخ و طاوس الفقراء می خواندند و او را بسیار محترم می شمردند.

حنید در بیان آراء و مبادی صوفیه اهتمام بسیار بکار برد. بعضی رسائل که باو منسوب است حاکی از قدرت قریحه او است. از سخنانی هم که در کتب صوفیه ندو نسبت داده اند می توان میزان اعتبار و اهمیت او را

در دست. مسأله‌های در حق واحد و پیه بد و خود انسان و خود نامحدود  
 لایزال در سخن و بیانی لایسلف بافته است. وی از میثاقی که در هر آن  
 هست و صوفیه آنرا بنام عهد محبت و پیمان طاعت می‌شمارد و بیانی  
 لطیف سخن داشته است و فنای بحق را در گشت باطل می‌خواند با اعتقاد  
 او چون همه چیز ناشی از حق است رجوع همه چیز به دوست  
 بدینگونه سرانجام تفرقه بد جمع می‌یوید و عارف وقتی بدین مرحله  
 تواند رسید که به مقام فنا نائل آید.

در همین روز کاران چند تن دیگر از صوفیه بیرام و آواره بلند  
 یافتند از آنجمله بود حکیم ترمذی (م ۲۸۵) که سخنان او در باب ولایت  
 تاجدی منشأ عالم این عربی است همچنین ابوالحسین بوری (۳۹۵) که  
 آنچه از عشق الهی گفته است مخصوصاً موجب آزار وی شده است.  
 این هردو تن با حلاج معاصر بودند اما او ح پیر و ار فکر آنها در  
 سخن حلاج بیان شد که داستان زندگی و مرگ او پر شور ترین  
 سرگذشت روحانی صوفیه می‌باشد.

اخبار راجع به حلاج و آرائی که درباره او اظهار شده است چنان  
 غریب و متناقض نظر می‌آید که گاه این اندیشه بخاطر می‌رسد که شاید  
 حلاج بیش از یک تن بوده است و مگر احوال چند حلاج بهم خلط  
 شده است\* سبب همین تناقضات شکفت است که بعضی او را به عرش اعلی  
 برده‌اند و برخی ملحد و کافر خوانده‌اند بعضی او را اهل سحر و شعبده  
 دانسته‌اند و بعضی از اولیاء خدایش شمرده‌اند.

این حلاج حسین بن منصور نام داشت و در بصره فارس بدنیا آمد

اما در واسط نشو و نما یافت. حدش ایرانی بود مجوسی و گویند پدرش را آیین احداث ماسلام گرویده بود. حسین در جوانی شوق و علاقه‌ایی تمام به رهد و ریاضت یافت. ششده ساله بود که به شوشتر رفت و مرید سهل تستری - ارغرفا و رها دم معروف - شد. وقتی سهل رایه بصره را دیدند وی با او همراه بود. حسین از بصره بغداد رفت و با صوفیه آندیار آ میرش یافت از عمر و مکی و خندنبه و ندی چیزها آموخت. بیکه رفت و يك چند هم در آنجا ماند و بطولت پرداخت. چون از حج باز آمد در چندی در بغداد ماند. اما عقاید و افکار تازه‌یی که برای او پیدا شده بود مقبول صوفیه بغداد نشد و آن طایفه او را بریدی تلقی کردند حلاج هم پشیمنه صوفیان را رتس سرون آورد و قد پوشید. از بغداد نیز بیرون رفت و سیاحت پرداخت يك چند در فارس و حراسان سفر کرد. درین سفرها با طبقات مختلف آ میخت و از اهل عقاید و مذاهب چیزها آموخت بعد به هند و ترکستان مسافرت کرد و گویند تا حدود چین رفت. در بازگشت از این سفرها باظهار بعضی کارهای غریب و حارق پرداخت و ظاهراً مسافرت هند در او تأثیری را این باب کرده بود از جمله کارهایش - که کرامات هم خوانده میشد - آن بود که در تاستان میوه های زمستانی نشان می داد و در زمستان چیرهایی عرصه می کرد که خاص تابستان بود از این ها گذشته، گویند افکار و اندیشه ها را می خواند، و وقتی دستش را در آرمی کرد، پر میشد از سکه های طلا که به ادعای او در عیب صرب شده بود... دعوی حلول و اتحاد هم از او نقل میشد و بعضی مریدان در حق او سخنان کزاف می گفتند و حتی بعضی ظاهراً بالو هیت او قائل بودند. این احوال و سخنان که در مساجد و اسواق نقل میشد هم صوفیه را برضد او

برمی انگیزت هم فقها را در نتیجه هم صوفیه را آورد و شدند هم دستگاه خلافت سنی و بدگمانی یافت مخصوصاً چون با قرامطه و بعضی طبقات تشیع هم روابطی داشت و به من و بر بر حلیفه را شدت بحریث کرد حلاج که وضع خود را در خطر دید در صدد فرار و اختصار آمد بحورستان رفت و آنجا سه سال متواری گویه سربرد اما عقبت بوفیق شد و با محاکمه کشیدند. درین محاکمه بمدعیان تأویل و اباحه متهم شد و متهم آنکه داعی قرامطه است محکوم گشت و در این شد و گوینده هشت سال در زندان ماند. درین مدت حلاج توانست در دربار خلیفه، هوا خواهانی پیدا کند مادر خلیفه و بر حاجب او سر در صدد تحاش برآمدند اما حمایت آنها تشیع نامطلوب داد زیرا حشم و حسادت وزیر را بیشتر کرد و امید رهایی نماند. برای آنکه محارای او خاتمه باید به شارت وزیر دیگر باز محاکمه او پرداختند. این محاکمه طولانی شد و هفت ماه ادامه یافت. متهم بود که انا الحق گفته است و دعوی الوهیت دارد. حلاج در محاکمه از خود دفاع کرد خود را مسلمان پاك اعتقاد خواند و دران را از ریختن خون خوش بر حذر داشت. با اینهمه حریان محاکمه منتهی شد بحکم تکفیر او. بموجب حکم فقها وی را تازیانه زدند. گویند هر روز تازیانه خورد و آه نکست. اما وزیر که از نفوذ او و ارتباطی که با قرامطه داشت بیمناک بود مدین شکنجه اکتفا کرد و فرمان داد مدارش بزنند. گویند بیای دارش بردند، دست و پایش را بکشت معطع کردند، سرش را بردند، جسدش را آتش زدند و بخاکستر آن را بد حله ریختند (۳۰۹ق) تمام این شکنجه ها را حلاج - تازیانه بود - با آرامش و مدت کم تطیری تحمل کرد.



آرامش و متانتی که نظیر آن را به عیسی و به شهداء بر رک مسیحی  
ست داده‌اند. آیا در مرکز هم به پیروی از سرمشق بر رک خویش-  
عیسی مسیح - مظهر داشت؟

داستان کرامات او و ماجرای فرجام کار او در ادب صوفیه به  
مبالغه‌ی که یاد آور سرگذشت عیسی است نقل شده. گویند وقتی  
او را پدی داری می‌بردند مردم بسیار منظاره آمده بودند. کسی پرسید  
عشق چیست؟ جواب داد امروز بینی، فردا بینی و پس فردا بینی. در  
طول راه که از رندان تپای دار می‌رفت اما الحق می‌گفت و پای کوبان  
و دست افشان (باو حو زنجیر!) می‌رفت. پرسیدندش که این دست افشانی  
و پدی کوبی را سبب چیست؟ گفت نه مگر به پای دار می‌روم. وقتی هم  
پای دریافته دار نهاد گفت این بردن آسمان است. شباهت داستان  
او با سرگذشت عیسی حالب است. حالب‌تر آنکه بعضی بارانش ادعا  
کردند که او نیز مثل عیسی شد تا سماش بردند و دیگری را بجای او  
دار زدند\*

حلاج سر حلقه شهداء صوفیه بود لیکن ماجرای او که یک‌چند  
صوفیه را بحفظ و کتمان اسرار خویش و داشت آخرین بی‌احتیاطی  
صوفیه نشد. سرگذشت او به هم‌درین صوفیه نظیر یافت و به هم‌فقه و حکام  
وقت فرصت پیدا کردند که با تعقیب و تکفیر صوفیه خود را حافظ  
شریعت و مورد اعتماد عامه نشان دهند. واقعه‌ی القضاة همدانی از  
از آن جمله بود و آن نیز نظایر یافت

تزد اکثر صوفیه حلاج از اولیاست لیکن عامه مسلمانان او را  
ظاهر آسبب محکوم شدنش اهل دعوی و شعبده شمرند. در واقع وی  
سخنان عریب داشت و کتبهای عجیب مانند طاسین الازل، قرآن القرآن

و گریخت احمر ساحت اشعاری هم ، شد آگنده از شطحات . که هم  
بر دوزخ معانی بلند و دعوی های غریب قوی احیی و امانت اندازد .  
نقل کرده اند در کتاب الصواسین هم آمده است بعدها مورثان و  
واقع شد و صوفیه آن را تعمیری از اصل فدا شمردند .

ماجرای حلاج پیشرفت صوفی ، ا موقوف نکرد ، اما صوفیه در  
این دامن عمرت و احتیاط آموختند . در همین دوره عده بی از بمداران  
صوفیه در عراق و حراسان می ریستند و بعضی از آنها پنهان با آشکارا  
حلاج را هم می ستودند . این عطاء آدمی بک صوفی نامدار این عصر  
بود که هم در واقعه حلاج بسبب موافقت با او اعدام شد صوفیه دیگر ،  
اگر هم با حلاج موافق بودند ، فرجام کار او را خطری تنقی کردند و  
باک چند از روی احتیاط دم در می کشیدند .

ناری نام و آوازه حلاج ، خاصه فرجام کار او ، اسم بسیاری از  
مشایخ عصر او را از رونق انداخت . با اینهمه در تاریخ صوفیه ، ذکر  
سیاری مشایخ هست که اندکی قبل از حلاج یا بعد از او می زیسته اند  
و نام آنها اینجا در حور یاد آوری است .

از آن جمله است سری سقطی ( ۲۵۱ یا ۲۵۶ ) که خال حنید  
بود و در عرفان و توحید سخنان بلند از او نقل کرده اند . همچنین از  
یحیی بن معاذ رازی ( ۲۵۸ ) ، حمدون قصار ( ۲۷۱ ) ، ابوسعید خراسانی  
( ۲۷۷ ) ابراهیم خواف ( ۲۸۴ ) ، مشاد دینوری ( ۲۹۹ ) ، یوسف بن  
حسین رازی ( ۳۰۴ ) باید یاد کرد که در کتب صوفیه احوال و مقالات  
آنها تفصیل آمده است .

نکتهٔ حالب در احوال صوفیهٔ این دوره اشعار و ابیات پر سور  
عرفانه‌یی است که در کتابهای صوفیه ما کثر آنها منسوب شده است و  
که استعارات و تشبیهاتی که درخور غزلهای عاشقانه است در من‌سخنان  
هست.

در بین صوفیهٔ قرن چهارم ابوبکر شلبی (۳۳۵-۲۴۷) مخصوصاً  
شهرت تمام یافت. وی از یاران جنید بود و درگیر و دار ماحرّی‌حلاج  
ناو خود جوانی توانست حزم و احتیاط خود را حفظ کند اصل‌وی را شرو سنه  
بود، سرزمین افشین‌ها، اما در بغداد وفات یافت. چنانکه ابوبکر واسطی  
(۳۳۱) یک صوفی دیگر این عصر هم اهل فرغانه بود اما غالباً در مرو  
یا عراق می‌زیست.

احوال صوفیه ناو خود دقت و احتیاطی که اکثر مشایخ در رعایت  
آداب و لوازم شریعت بکار می‌بردند نرد عامه غالباً مطلوب نبود اگر  
چند ماحرّی‌حلاج یک چند صوفیه را با احتیاط واداشت لیکن مشرعه  
و فقهاء همواره نسبت باین طایفه با نظر بدگمانی می‌نگریستند و  
بهمین جهت بسیاری از عامه نیز در حق این قوم بی اعتقاد بودند و  
بسیار اتفاق می‌افتاد که بهمین جهات صوفیه و مشایخ آنها مورد تعقیب  
و ایذاء واقع میشدند

نارصابی فقهاء و مشرعه البته باز از صوفیه را نشکست. زهد و ریاضت  
صوفیه چاشنی عشق و محبت داشت و بیشتر از علم اهل مدرسه بادل‌های  
ساده و جانهای پر شور آشنا بود. ازین رو مردم ساده خاصه پیشدوران،  
بازاربان، و روستائیان بدان روی آوردند و برخلاف زهاد قدیم که

عالمی فقیه و محدث و اهل قرآن و حدیث بودند صوفیان بیشتر پیشه‌وران و درایان بودند و طاهر اراخلی قدیم پس طیف اصوف صوفیه روابط دوستانه پدید آمد چنانکه تشکیلات جوامع مردان و اصاف دهندز تصوف شد

در هر حال باوجود بعضی سخنان بی‌بر و آنکه از صوفیه نقل می‌شد و بررغم سردی و نارضائی که فقها و اهل حدیث نسبت بصوفیه نشان می‌دادند باز ارباب صوف همچنان رویت از آنکه طاهر اراخلی صوفیه با ذوق عامه که هم از سخنان عرب متکلمان و حش داشتند و هم از حدیث هول فقیهان و محدثان ناخشنود بودند سارگاز بود با این همه تعالیم صوفیه هم از تأثیر محیط که در قرن فارابی و ابن سینا رنگ فلسفه گرفته بود برکسار نماد و این نکته از اسباب تحول درمادی تصوف شد .

تعالیم فارابی ، طریقه اخوان الصفا ، و مانی حکمت مشرقیه این سبب در بردن کردن تصوف با فلسفه تأثیر ناظر کردند . اشارات ابن سینا تاحدی ثمره نوعی تألیف و تلفیق بود ، بین فلسفه و عرفان ، حتی گویند شیخ رئیس خود با مشایخ صوفیه دوستی و آمیزش یافت . ابو سعید ابوالخیر صوفی معروف خراسان بنابر مشهور با او روابط دوستانه داشت و يك بار به بیشتر - هم بموجب روایات بین آنها ملاقات و حلوت دست داد می گویند چون آندو از حلوت برآمدند حکیم درباب صوفی گفت که هرچه من می‌دانم از می‌بیند و صوفی هم درباره حکیم گفت که هرچه من می‌بینم او می‌داند . این سخن در واقع اگر ازین دومرد نامی هم نباشد قولی است در بیان تفاوت مراتب بین صوفی واصل و فیلسوف کامل .

بین ابن سینا و شیخ ابوسعید مکاتنه هایی هم شده است که بعضی نمونه ها از آن باقی است. حتی تذکره نویسان گفته اند که پیر میهنه یث رباعی شیخ الرئیس رائیر جواب عارفانه و لطیف گفته است\* . اگر هم این روایات مورد تردید باشد قرابت روحانی بین ابوسعید و شیخ رئیس محل خلاف نیست. ابوسعید چنانکه از حالات و سخنان او برمی آید در معرفت طریقه یی نزدیک بطریقۀ فلاسفۀ و نوافلاطونیان داشته است و از بعضی حکایات راجع باو هم برمی آید که در شریعت پیر اهل رخصت و مسامحه بوده است و محدودیت امام قشیری و امثال او را نداشته است. عمده اختلافی هم که در نیشابور بین اس دو پیشوای صوفی روی می داده است از همین جا بوده است. داستان این کشمکش ها که سرانجام هم منتهی تسلیم و رضای امام قشیری شده است در اسرار التوحید آمده است و الله بالحنی مبالعه آمیر

## شیراز و خانقاه

در دوره‌یی که فرانی و احوال‌الصفای سعی در تألیف بین عقل و شریعت بجا می‌آورد تصوف نیز که ازین هردو مایه می‌گرفت فرصت شو و انتشار یافت. مخصوصاً فارس و خراسان در قرن چهارم و پنجم روز بازار تصوف گشت

در خراسان نام ابوسعید، پیر میهنه، مخصوصاً بلندآوازه گشت این پیر خراسان که داستان کراماتش در اسرار التوحید و حالات و سخنان رنگ مبالغه آمیز یافته است در روزگار محمود و مسعود غزنی شهرت بسیار داشت، بمریدان و معتقدان فراوان. اما تندرویها و گستاخی‌های او خاصه در وجود رفص و سماع و خواندن شعر موجب خشم بسیاری از علماء و فقهاء عصر شد و بقصد جان او مکرر نوطه کردند و حتی صوفی معتدلی مثل امام قشیری نیز نمی‌توانست تندرویهای او را تحمل کند. ابوسعید چنان بوحد و سماع رغبت و اعتقاد داشت که

مریدان را گفته بود اگر صدای مؤذن بشنوند هم از رقص خویش باز ایستند. وی نه فقط بر منسرایات عاشقانه می خواند و در مسجد مجلس قوالی داشت بلکه مریدان را که گاه از سفر حج نیز باز می داشت و گویی شریعت را برای کسی که بمقصد رسیده باشد زائد می شمرد.

برخلاف او یک شیخ دیگر خراسان - خواجه عبدالله انصاری - در رعایت شریعت دقت و احتیاط تمام داشت. وی فقیه و محدث بود، و بتعمس علاقه می ورزید. اما در تصوف با وجود فوق محنتی که داشت بحفظ شریعت می کوشید و بعضی او را برهد خشک مسوب کرده اند. در بیان مقامات و منازل سائرین نکته سنجی های بدیع دارد و مخصوصاً مناجات های او از درد و سوز آکنده است.

در فارس مشهورترین کس از صوفیه عصر، ابو عبدالله محمد بن خفیف شیرازی بود، معروف به شیخ کبیر (۳۷۱) که در زهد و معرفت آواره بلند داشت. وی در فارس مریدان بسیاریافت و محالس او آکنده بود از تحقیق و معرفت. کتبهای بسیار هم بدو منسوبست که حکایت دارد ارشهرت او در تحقیق. شیخ کبیر بنابر مشهور صاحب کرامات هم بوده است. گویند در رعایت شریعت اهتمام بسیار داشت. از او نقل کرده اند که گفت از سنت های پیغمبر هیچ چیز نشنیدم الا که بجای آوردم. اندکی بعد از ابو عبدالله بن خفیف یک صوفی دیگر در فارس برآمد که شیخ مرشد خوانده میشد و از نام آوران مشایخ عصر خویش بود. وی شیخ ابواسحق کاررونی (۴۲۶ ق) بود که پدرانش زردشتی بودند و خود او در کازرون مریدان بسیار داشت. شیخ مرشد که حوال و مقامات او در کتابی بنام فردوس الم شدیده آمده است در طریقت به پیروی ارشریعت علاقه تمام می ورزید و حتی در راه نشر اسلام با زردشتی های

فارس بسجی مناره می کرد. عم از مشایخ این دوره بود این با کویته شیرازی معروف به دما کوهی که گویند ارتوست یافتگان شیخ کبیر بوده است و با شیخ ابوسعید ابوالخیر هم دیدار کرده است.

در قرن پنجم بررگترین صدیقی که مدافع صوفیه برآمد صدای ابوحامد محمد عراقی بود که حیثیت و نفوذ معمولی او سبب مزید اعتبار صوف شد در بین عامه که سبب تقدر و پهای صوفیه يك چند از آن سر. خورده بودند.

این امام خراسان در طوس مدتی آمد (۴۵۰) و در قرآن و فقه و حدیث و کلام، و حتی فلسفه، سرآمد نام آوران عصر خویش شد شهرت دانش و یارسانی او خواجه نظام الملک وزیر سلاجقه را جلب کرد از حاسب او تدریس در نظامیه بغداد دعوت شد اما نه علوم رسمی طبع حقیقت حوی او را قانع کرد مدح و مقام ظاهری. نوعی شک فلسفی در وجودش راه یافت و خار خار آن، رندگی آرام بغداد - و شور هيجان بی رنگ محال و عط و تدریس - را بر روی سحت و گران کرد. بی حاصلی علوم رسمی و پوچی مقامات ظاهری او را بعزلت و تفکر کشانید. بعد از يك دوره کشمکش روحانی سرانجام حذب الهی او را راه نمود. بغداد را با مستند تدریس و شهرت و آوازه آن واگذاشت و با جامه صوفیان راه دیار شام و قدس را پیش گرفت. در طی سالها مسافرت و عزلت که در آن مدت فقط گاه گاه بیار و دیار خویش بازمی گشت اراشراقات قلبی بهره ور شد و عاقبت در یافت که تنها «طریق صوفیه» است که می تواند او را از این ورطه شك و حیرت باز رها کند.



سرگذشت سفر درار روحانی غزالی در کتاب «المنقذ من الضلال» او آمده است اما حاصل عمده این سیاحت و سلوك عارفانه کتاب بزرگ عربی اوست بنام «احیاء علوم الدین» یا «احیاء العلوم» که رساله فارسی کیمیای سعادت هم خلاصه‌یی است از آن، و این هر دو کتاب از شیرین‌ترین کتب در تصوف بشمارند با دست کم کتابهایی هستند که در ترویج تصوف تأثیر واقعی داشته‌اند.

باز گشت غزالی بتدریس که مدعوت یاران و اصرار سلطان انجام شد او را بدینا - بدنیای محدود فقهاء و مدرسان عصر - باز نیاورد. خائفانه و عزلت و عبادت تا پایان عمر (۵۰۵) - که چندان دراز هم نبود - او را همچنان تا آخر با مکاشفات صوفیانه و ذوق و شهود عرفانی مربوط داشت. عرفان غزالی با آنکه از رنگ نو افلاطونی خالی نیست عرفان اسلامی و زاهدانه است، آکنده از مکاشفات روحانی و در عین حال دور از دعویهای تندروان. با آنکه آراء او مورد رد و نقد کسانی مثل ابن تیمیه واقع شد نفوذ و حیثیت او سبب کساد بازار فلاسفه و مزید اعتبار صوفیه شد.

در کر نام غزالی بدون اشارت بنام برادرش شیخ احمد غزالی ممکن نیست. ابن احمد در واقع بیش از برادرش در کار تصوف تحریر عملی داشت و گویند وجود وی خود از عوامد عمده توجه امام غزالی شد به طریقه صوفیان. احمد غزالی واعظ و صوفی نامداری بود و با وجود تبحر در فقه به عزلت و انزوا رغبت داشت. غالباً سیاحت بلاد می‌پرداخت. خدمت صوفیه بحای می‌آورد و وعظ هم می‌کرد. «سوانح» او در ادب صوفیه مشهور است

احمد غزالی مرید و مرشد به صوفیه و اهل بیت و دیگر شد که  
احوال او یاد آور. داستان صلاح گشت این مرید را آورده و اعمال  
عبدالله بن ابی بکر معروف به عین القضاة همدانی بود که در  
مدرسه های خویش و کینه خویشی های مخالفان گشت سرگذشت و  
تأخیدی بد استن حلاج و شیخ اذراق شادیت دارد

عین القضاة سال چهارصد و بود و دو در همدان دنیا آمد. در  
خانواده بی از اهل مسافه آذربایجان. پدرش قاضی بود و خور او هم در  
خوانی مسند فتوی و وعظ و تدریس داشت. در ادب و کلام و فلسفه هم  
شور و علاقه می می مانند نشان می داد. درست و بسالگی کتابی در علم  
کلام نوشت که شامل بحث دقیق در باب بحث و بیوت بود. مطالعه آثار  
امام غزالی او را - مثل خود امام - به نوعی تحول و انقلاب فکری  
سوق داد. ملاقات احمد غزالی او را تصوف کشاید و بحال صوفیه  
آشنا کرد. مصاحبت يك عارف دیگر - بنام سرکه - حتی بعد از احمد  
غزالی او را در حلقه صوفیان پای بند داشت و از مدرسه بخاشاه برد

تصوف او مشحون بود از عقاید تازه و آراء تهور آمل عرفانی ،  
مخلوط با مفالات فلاسفه که بسیاری از آن مقالات از حوصله فهم اهل  
عصر خارج مسمود. کتاب تمهیدات و زبدة الحقائق او و همچنین  
قسمتی از مکتوبات او مشتمل است بر این گونه عقاید و آراء که از  
رنگ تأویل خالی نیست. همین آثار فقهاء و اهل ظاهر را بر روی بدگمان  
کرد. بدیع متکلم او را بکفر و زندقه مسوب داشت. وزیر عراق  
قوام الدین در گرینی که با وی و بعضی مریدانش سابقه عداوت

داشت او را فرو گرفت بدینگونه عین القضاة، مورد تعقیب شد و مردان بغداد گسیل گشت. اما در رساله شکوی الغریب که در زندان بغداد نوشت سعی کرد خود را ازین بدگمنی هائیرنه کند. ولیکن دفاع او مؤثر واقع شد او را از بغداد بهمدان آوردند و برادر مدرسه‌بی که آنجا تدریس می کرد بهدار زدند (۵۲۵) هنگام مرگ حوائی بود سی و سه ساله. گویند بعد از مرگ حسدش را در بوریای پیچیدند و با نفت آتش زدند

ماجرای عین القضاة درین دوره در واقع تاحدی يك استثنا بود زیرا درین عهد هم عامه بیش و کم بصوفیه اعتقاد می ورزیدند هم بسیاری از خاصه. وزراء، ائامکان، سلاطین، و حتی گاه خلفاء بغداد نیز درین روزگاران با صوفیه غالباً نازادت و حرمت سلوک می کردند. ملاقات طغرل سلجوقی با صوفی و عارف همدانی - با مظاهر\* - حکایت از توجه و تکریم سلاطین دارد نسبت بصوفیه. نظام الملک نیز بنابر مشهور با صوفیه نهایت حرمت می ریست. از خلفاء مستنجد و مستنصر و ناصر در حق صوفیه محبت خاص می ورزیدند و ناصر خلیفه حتی شیخ شهاب الدین سهروردی صوفی مشهور را از جانب خود بسفارت می فرستاد. محمدالدین بعدادی در خوارزم چندان موحته و مقبول بود که گویند مادر خوارزمشاه ینهایی بجباله او در آمد کاری که غسرت سلطان را برانگیخت و هلاک شمع را سبب شد\*.

این مایه قبول عام که برای مشایخ صوفیه حاصل شد باز محرکه

رشاك و رشعتی مقیه میشد. خاندان امام فخر رازی در تحصیل این طایفه سعی بسیار می‌ورزید. پس دوستی که مرد صوفیه معروف بود گویند: «جو درمده را نخست در حق زهاد و صوفیه اعتقادی راسخ بود» معر را تو می‌گوشید تا اعتقاد سلطان را در آنها مگرداند. «حریرك» و «دو» از حریرندگان اصطیل خاص و اشراف بود. «حرقة» درویشان پوشانند و بر سر سجده نشینند. جمعی از شاگردان همیشه را هم مقدر کریم با رسم مریدان برگردان در حق حلقه زدند. پس خوارزمشاه را نزد آنان بردند. همت درویشان ترا حوید و مدد نداد. سلطان بیش آنکه با قواصع و ادب نشست و بپردها بعدیم داشت. چون از آنجا بیرون آمدند فخر الدین گفت که اس دو شیخ نادیده در اصطیل خاص سرسنگی می‌کردند و امروز با حاکم صوفیان بر سجده نشسته‌اند تنها و پوشیدن حرقة شاهد حقیقت روی نمی‌نماید و حر با سعی و مجاهدت نمی‌توان حقیقت رسید. سلطان اعتراف کرد و از اعتقاد در حق صوفیه باز آمد.\*

با اینهمه بازار تصوف درین دوره رونقی تمام داشت. خانقاهها ملجأ بی‌پایان بود و مشایخ نکهه گاه عامه کثرت وارد حاکم مریدان می‌آوردند و هم فرما بر و امان در حق مشایخ بود. کرامات سیر نیز باین مشایخ منسوب میشد و بسبب فیوا عدم، حتی شعر و ادب صوفیه درین عهد شهرت و انتشاری تمام یافت.

از مشایخ خراسان در عهد صلاحه، بعد از دوران شیخ ابوسعید میهنه و پیر انصاری، مخصوصاً شیخ احمد حام (۵۳۶ ق) معروف به شیخ الاسلام و زنده پیل آوازه بلند یافت. وی با سلطان سنجر معاصر

بود و سلطان در حق وی اعتقاد تمام داشت. احمد حام مریدان فراوان یافت تا فرزندان بسیار. در حفظ حدود شریعت و نهی از منکر نیز اصرار تمام می‌ورزید چنانکه خم شکنی‌ها کرد، مویها سترده، و سی چنگ و چغافه شکست هم اشعار و منسوسات و هم کرامات، و احوار او یادآور احوال ابوسعید میهنه و خواجه عبدالله انصاری است.

چند سالی بعد از وفات شیخ جیام بود که نجم الدین کسری ولادت یافت. این نجم الدین کسری در جوانی بعلم حدیث علاقه داشت و در تحصیل آن مسافرت‌ها کرد. در خراسان و عراق و آذربایجان و مصر يك چند سفر گزید. نجم الدین در منظره قوی دست‌بود و گویند او را بدان سب طامه کسری می‌خواندند. در خوارزم دستگه ارشاد چید و مریدان بروی فراز آمدند. نجم الدین کسری عده‌بی ارشاد شیخ برگ را، چون مجد الدین بعدادی، و نجم الدین رازی تربیت کرد سعد الدین حموی (۶۵۰) و سیف الدین باخرزی (۶۵۱) هم بطریقه او وابسته بودند. طریقه او طریقه کبرویه خوانده شد و خود او شیخ ولی‌تراش\* در همین ایام در بغداد و عراق هم دو صوفی‌بند آوازه می‌زیستند: شیخ شهاب الدین سهروردی (۶۳۲) و اوحد الدین کرمانی (۶۳۵) اولی که برای سعدی شیخ دانا‌ی مرشدی بود، مسند وعظ و دستگه ارشاد داشت و نزد حلقه و سلاطین هم مقبول بود چنانکه مکرر بعنوان سفر نزد سلاطین رفت و آمد داشت و همه جا نذر ریاده مورد احترام میشد. وی شیخ الشیوخ بغداد بود و خاتمه او در آنجا مورد توجه فوق‌العاده شد همچنین مجالس وعظ او محل ار دحام عام بشمار می‌آمد. کتاب عوارف المعارف او هم در میان معارف صوفیه مشهور است. اما اوحد الدین

که شیخ سهروردی ظاهراً او را بچیزی نمی گرفت سر در همس او را شهرت و قولی داشت تا آنکه خود رجات مستنصر خلیفه، سمب شیخی رباط مرزبانیه داشت در شیخ سهروردی مجسم تعصم می دید. طر بنف او در عشق مصاهر مورد اکار مشایخ عصر بود و گویند شمس تبریزی در این باب او را طعنه ها زده بود\*.

نام بلند دیگری هم درین زمان شهرت یافت که عسرت بود از نام محیی الدین ابن عربی اما در باب او و نبایه حلال الدین مولوی و صدر الدین قونوی دو عارف بزرگ دیگر که هم درین ایام می زیستند باید بتفصیل سخن گفت و در حایب دیگر.

در روزگار نادر و معول تصوف را روز بیداری دیگر پدید آمد. فرونی نوائب و آلام، توالی فتنه ها و انقلابات، مردم صاحب دل را عالماً بتعالیم آنها متمایل می کرد. چنانکه شیخ صفی الدین اردبیلی (۷۳۵ - ۶۵۰) درین زمان شهرت و نفوذی عظیم کسب کرد تا مردمان بسیار وی يك چند در شیراز و گیلان بریدشت و ساحت پرداخت و سپس در اردبیل مسند ارشاد نهاد. شهرت و قبول او چنان شد که معولان بسبب ارادت باو از آزار مردم بار ماندند. کرامات و مقامات او بعدها که اولادش سلطنت صفویه را تأسیس کردند با معالقات بسیار نقل شد. در هر حال اخلاف او - خاصه پسرش صدر الدین و نواده اش خواجه - علی - مسند ارشاد را وسیله بی کردند برای نشر دعوت، و احفاد آنها - امیر اهِیم و جمید و حیدر - مقامات سلطنت را فراهم آوردند. حتی با آنکه جدشان شیخ صفی الدین ظاهراً از نثر او کرد بود دعوی سیادت هم کردند.

شیخ صفی الدین در عصر خویش حرمت و نفوذ فوق العاده داشت خواهجه رشید الدین فضل الله ورین را در حق او اعتقادی تمام بود. چنانکه در ممدیه کده بفرزند خود امیر احمد حاکم اردبیل نوشت توصیه کرد که با مردم چنان رفتار کند که موجب رضای خاطر شیخ باشد این حسمت و نفوذ شیخ مدتها همچون برای اخلاف او نیز باقی ماند و سبب کثرت و ازدحام مریدان شد برگرد آنها\*.

همچنین از مشایخ این عصر شیخ علاءالدوله سمنانی (۷۳۹) بود که نیز در همین زمان شهرت و قبولی بی مانند داشت و حتی امرای مغول را به تحفه خویش می کشاید گویند علاءالدوله در ایام حوایی ملازم در گاه ارغون ایلخان مغول بود اما حدیه بی روحایی او را در ریود و محافه کشتید. پس همه دارایی خویش را مستحقان داد، و خود گوشه بی گرد و بعدت و ریاضت پرداخت. چنانکه مکرر چله نشینی کرد و گویند بیش از دو بست و هفتاد ارمن گذرانید. با اینهمه مکرر می گفت که اگر آنچه در آخر عمر معلوم من شد در اول معلوم میشد ترك ملازمت سلطان نمی کردم و در دربار سلطان ناکارستم دیدگان می رسدم. در واقع نفوذ و قدرت او درین دوره عرب بقدری بود که امیر چوپان از امرای بزرگ مغول بدو التجاء کرد و او در باب وی نزد سلطان ابوسعید ایلخان وساطت نمود علاءالدوله در تصوف و حفظ شریعت بنایندی تمام داشت و از همین رو طریقه محیی الدین بن عربی و عقاید او را نمی پسندید\*.

مشهورترین عارف و صوفی بعد از او، سید نعمه الله کرمانی بود معروف بشاه نعمه الله ولی، که سلسله نعمه اللهی منسوب بدوست. این

شاه نعم‌الله سیدی بود از اهل حبس ما چون در ده جز عمر در ماهان  
 کرمان می‌زیست شهرت کرمان یافت در حوایی بیشتر در عراق می‌زیست  
 در سن بیست و چهار سالگی بر داریت مدینه رفت و در آنجا هفت سالی سر  
 کرد و از حوایس مریدان شیخ نعم‌الله نافع گشت. بان چند هم در  
 سمرقند، بلخ، هرات، مرو، و بردریست و دست و پنج سال بیان  
 عمر را در کرمان و حوایی سر آورد. در قسمی ز عمر خود با امر  
 نمود و پسرش شاهرخ معاصر بود. میرداش شاهرخ و هفت پسر سلاطین  
 بهمنی دکن را در حق وی اعتقادی تمام بود. شاه نعم‌الله علاوه بر  
 کسب علوم رسمی بر ناصب و مجاهدین هم توجه تمام داشت. مکرر خلوت  
 نشین و چله‌ها بر آورده. گذشته اراک، علاقه بی‌حاصل هم به دانت  
 و عمران داشت و در برد و ماهان، نردین خاقان خویش دایع و عسرت  
 ساخت. فرقه نعمتی که مخصوصاً در عهد صفویه و بعد از آن در غالب  
 ولایات ایران، فرقه حیدری شهر جنگ داشت. ست مسنون بدوست  
 چنانکه سلسله نعم‌اللهی نیز به وی منسوب است. رسائل و اشعار بسیار  
 میر او باقی است. اشعارش از جهت ادبی محض چندان اهمیت ندارد.  
 اما بسبب اشعار بر معانی مهم عرفانی قابل توجه است. سلسله نعم‌اللهی  
 که بدو منسوب است مدتی دراز نکیه گاه عمده عرفان شد در ایران و هند  
 احلاف شاه نعم‌الله بعد از او بهند رفته‌اند و طریقه نعم‌اللهی را در  
 آسیر زمین رواج تمام داده‌اند.

دوران نامار و معول نه فقط در ایران بلکه در سبیری از بلاد  
 مسلمانای چون هند و ترکستان و سام و روم و مصر و فریقه نیز دوران



شکفتگی تصوف بود. درین روز کاران همه جا خانقاه‌ها بود و همه جا مجالس وجد و سماع قوم ابن بطوطه چهارنگرد نامدار اندلس درین ایام از مغرب تا مشرق جهان اسلامی در هر جا که می‌رفت رباط‌ها، خانقاه‌ها، تکیده‌ها، و لنگر‌ها را زحیف و جوش صوفیه و فقیان و فلندران آگنده می‌یافت. سلسله‌ها و طریقه‌های گونه‌گون تا اواخر قرن نهم - و حتی غالباً بعد از آن نیز - در تمام بلاد مسلمانیه مورد توجه عامه بودند و مشایخ صوفیه به چشم احترام نگریسته میشدند.

درست است که بعضی فقیهان و محدثان این روز کاران - حواء از شیعه و حواء از حشویه و طاهریه\* - هنوز مثل دوران حلاج و عین القضاة بیشتر متصوفه را ملحد می‌شمردند لیکن صوفیه غالباً - در نزد عامه اهل سنت - محترم بودند و حتی گاه از اولیاء بشمار می‌آمدند. حلقه با آنها احترام می‌کردند، امراء بخانقاه‌هاشان تردد می‌نمودند و در تعمیر این خانقاه‌ها اهتمام می‌ورزیدند\*. عامه نیز مخصوصاً بطریقیت حوائمردان - که آیین عیاری را با تعالیم صوفیه مهم آمیخته بودند - گرایش فراوان پیدا کردند و «لنگر» های حوائمردان نیز مثل خانقاه‌ها و رباط‌های صوفیه محل تردد و ازدحام طالبان تربیت و ارشاد آنها گشت.

در خانقاه‌ها اوراد و اذکار و ریاضات و چله‌نشینی‌ها رایج بود که غالباً اشتغال با آنها بیشتر اوقات سالکان طریق را مستغرق می‌داشت. درین خانقاه‌ها سالکان و فقیران خلوت شین نیز مانند شیخ خانقاه زاویه خاص خویش داشتند اما دگر دسته جمعی و درگاه صحبت شیخ و صرف طعام و صف نماز و حلقه سماع آنها غالباً در «جماعت خانه» منعقد می‌شد.

عزاید خانقاهها برده و هدیه و رفاق یکلوا آن را از صدقات «موسوع» بود و شیخ مرشد بر کار و کردار مریدان بطارت داشت و آنها را مشیقه خاص خود تربیت می کرد و در ریاضات و معاملات هدایت و ارشاد می نمود.

این شیخ که مریدان را با بچه در صریقت پیش می آورد راه می-سود و از آفت راه منع می کرد در نظر مرید هر بی کمال بود و مظهر کمال صدق و شفق و فهم و فراست شناخته میشد گذشته از مجلس عام شیخ در مجلس اصحاب و مجلس خاص نیز با یاران خاص می آمد و در بطارت بر احوال مریدان مراقب تمام می ورزید حتی خلوت و چله مرید را نیز خود غالباً زیر نظر داشت و بسا که پیش از پایان چله مریدی را از خلوت رحمت سرون آمدن می داد\*.

دوره ریاضت و خلوت سالک مرادداره استعداد و بر حسب مادی و تعالیم شیخ پیش و کم طولانی میشد و از توبه و خدمت خانقاه تا ترک حیوانی و پوشیدن پشمینه و ابروای در خلوت، و ملازمت ذکر، و روزه داری و شب زنده داری و نماز و دعا و گریه و راری چندین چله و گاه بیشتر، اوقات او را مصروف می داشت و در همه این مدت غالباً شیخ ناظر و مراقب و راهنما بود و در بعضی موارد دور از خانقاه نیز اوقات سالک سالها در بیابانهای دور افتاده تا در کنار گورستانها و مراهای معروف بعبادت و ریاضت بسر می آمد.

بهر حال عروض احوال از قبض و بسط تا مکاشفه و مشاهده و همچنین توالی مقامات از صبر و توکل و ورع و شوق، روح سالک را در خانقاه ترقی می بخشید و غالباً صحبت و ارشاد پیرو مرشد وی را در طی

این مرحله‌ها دل می‌داد و رهبری می‌کرد. پس از آنکه وی مراحل سلوک را می‌پیمود و از شیخ دستوری و احارت برای ارشاد دیگران می‌رفت از خانقاه شیخ بیرون می‌آمد اما در جایی دیگر - در یک شهر دیگر - خانقاه تازه‌ای که در واقع چون شعبه‌ای از خانقاه شیخ بود پدید می‌آورد و بدینگونه از یک خانقاه که شیخ و مرشدی در یک شهر موجود آورده بود چندین خانقاه دیگر در بلاد مختلف پدید می‌آمد که شیوخ و مرشدان همه آنها حمله‌گی نیست شیخ خانقاه نخست حال تسلیم و فرمانبرداری داشتند، در همه موارد دستور او را بکار می‌بستند و اهل طریقت او بشمار می‌آمدند

اینکه سالک ناچار بود تربیت از شیخی مرشد بدفته باشد ندر همه مشایخ محقق بود با اینهمه گاه - و البته بندرت - بعضی مشایخ صوفیه حوشتن را از درکات روحانی مشایخ گذشته مؤید می‌شمردند و با اصطلاح خود را اویسی و قرنی - مانند اویس قرن که معجزات پیغمبر را درک نکرده بود - می‌پنداشتند بعضی دیگر از صوفیه - مخصوصاً در هند و پاکستان هستند که «بی‌شرع» خوانده می‌شوند و سلسله‌هایی هستند بی‌ترتیب که گاه عبارتند از مثنوی «فقر» منسوب بدرگاه و مقدس بعضی مشایخ و گاه عبارتند از کسانی که قلندر خوانده می‌شوند خاکسار به هم که در ایران هستند از همین گونه‌اند\*. با اینهمه نسبت صحبت و اسناد حرقه مشایخ - مثل سلسله احارات اهل حدیث - با اهمیت تلقی می‌شد و در سلسله‌های اهل صریقت بهر حال بیعت و خلافت و احازت و مشیخته و کرسی‌نامه اهمیت تمام داشت و حلیفه یا «ولی سجده» یا «سجاده نشین» هر یک از مشایخ که بموجب وصیت و بحکم بیعت بعدی او می‌نشست «صاحب رخصت» بشمار می‌آمد و همواره مثل شیخ سابق

مصاع و مشهور حمله بر بدان و سالکان طریق و شیوخ حانفیه‌های «تابعه» بود که سر - و لسته بدرت - در امر خلافت و ایست بین مدعیان اختلاف پدید می‌آمد. چه سکه اختلاف در سرحد ششی خواجه اسحق حنبلانی منتهی به پیدایش دو سلسله نور بخشیده و «هیبه گشت

نکته قابل توجه که محده و صراط در نظر عربی‌ها عرانی دارند\* این است که زندگی کردن در حانفیه بهیچوجه مستلزم تحریر نموده است و صوفیان مسلمان بر خلاف فقهاء نصاری در عین آنکه در حانفیه طاعت و ریاضات اشتغال داشته‌اند تا هنر احبب می‌کرده‌اند و رن و فرزند را ماضع از وصول بحق نمی‌شمرده‌اند

با ی وجود حانفیه‌ها و ارتباط آنها با مشایخ نوعی خوشنودی و برادری بین صوفیان پدید می‌آورد چنانکه حدود و ثغور در قلمرو حیات صوفی اربین می‌رفت وارسر قند تفارس وارسند تا سکنندربه هر جا صوفی می‌رفت حانفیه را سرای خوش می‌یافت\*

سلسله‌های طریقت صوفیه التمه در سر امر ملاد مسلمانان پراکنده اند و تفاوت آنها به قفسه در آداب ذکر و تلقین بلکه مخصوصاً در طرز تلقی شریعت است. از آنکه بعضی سلسله‌ها در رعایت لوازم و قواعد شریعت بیشتر صرا دارند و بعضی کمتر. در هر حال چون این سلسله‌ها باضقت عامه بیشتر سروکار دارند تا باخواص و اهل مدرسه، و در بعضی عناصر از عقاید رایج بین عامه در طریقت آنها عجب نیست و طاهر از همین روس که در بین سلسله‌های طریقت رسم و آدابی از میراث مذاهب قدیم باقی مانده است که بشه کم برد منتشره تا صواب یا باروا است چنانکه مکتب‌خانه آسیای صغیر بقایایی از آداب نصاری گرفته‌اند

و صوفیه شمال افریقا بعضی چیرها از کاهنان قدیم آن سرزمینها  
آموخته‌اید\* .

از قدیمترین سلسله‌های طریقت\* سلسله قادریه است منسوب به  
عبدالقادر گیلانی ( ۵۶۱ - ۶۷۱ ) که در تمام اقطار اسلام به خدمت و  
محبت شهرت دارند و با آنکه در اصل از بین حنابله برخاسته‌اند تا حد  
برادی اهل نساehl و مسامحه بوده‌اند. از بن عبدالقادر گیلانی حکایت  
جالب آکنده از کرامات نقل است گویند در جوانی بمکه می‌رفت و با  
کاروانی همراه بود. دزدان چون کاروان را زدند او را رها کردند چون  
ظاهر حالش او را تهی دست نشان می‌داد. اما جوان در همی چند همراه  
داشت و آن را بدر داند نشان داد دزدان از سده دلی و درستی او حیرت  
کردند و چیزی بدو دادند. او هم همه را بفقرا بخشید. زنگی او  
بیز معده همه در عبادت و ریاضت گذشت. کرامات زیاد و معسوب شد  
مریدان بسیار هم کرد او جمع آمدند. در آغار کار فقهی بود حنبلی  
مذهب اما چنان بتقوی شهرت یافت که مورد توجه عامه بغدادین شد  
و در بیرون شهر برایش رباطی ساختند. اما او کار می‌کرد و حر از دست  
رنج خویش نمی‌خورد. گویند چهل و نه فرزند یافت که از آن میان بارده  
پسرش طریقت او را در سراسر بلاد مسلمانان منتشر کردند. آثار و  
سخنائی که از او باقی است از عمق و صفای ذهن گوینده حکایت دارد  
و گاه خالی از دعاوی هم نیست. از قول او نقل می‌کنند که گفت حلاج  
لفزید و کسی نبود که دست او بگیرد و من برای هر کس که بلغرد دست

کبریا طریقت عمد لقادر غالباً منتفی بر حیط سنت و شعائر است و فقره او در تعداد هنوز تحت ۱۰ ای شیخ قادریه است که از اخلاف اوست. سلسله بی دیگر که تیر در همین زمان بوجود آمد سلسله رفاعیه است منسوب به ابو العباس احمد رفاعی (۵۷۰ - ۵۱۲) که در بطانح عراق می. است و با حلم و صبر و فقر و مسکنیت خویش مریدان بسیار یافت. پیروان او در کار ریاضت بسی تندروتر از قادریه اند. مخصوصاً آدابی که این سلسله در تربیت ذکر دارند و با بیخودی و حرکات بدنی توانم است منظره شگفت و حشت انگیزی محلقه های ذکر و سماع آنها می دهد و درویشان این سلسله در آن بیخودی گاه چنان از خود می. روید که ضربه های چوب و آهن هم در آنها کار نمی کند. درین حالت بر زمین می افتند و در پیش چشم حاضران در بر پای شیخ لکد مال می. شوند و این را نیز موهبتی عظیم می شمارند. آداب سلسله عیسویه شمال فریقا نیز از بعضی جهات شباهت بر سوم آنها دارد\*.

همچنین است سلسله بدویه در مصر که منسوبست به سیدی احمد البدوی (۶۷۵-۵۹۶) و آنها را احمدیه هم می خوانند. این سیدی احمد از اهل قاس بود، در مراکش اما در مکه پرورش یافت و در عراق بخدمت مشایخ وقت رسید. در مصر عده زیادی از طالبان تصوف بوی گرویدند. و حتی ملک بیس سلطان مصر هم باو ارادت یافت و طریقه بدوی در مصر انتشار زیاد یافت و در ایام هفتمین جنگهای صلیبی که سن لوئی بمصر تاخت بدویه مسلمین را بمارزه باصاری تشریق شدید می کردند. اما بی بند و باری و میگساری آنها بعدها از اسباب عدم توجه عامه مسلمین شد و در حق آنها.

دیگر سلسله سهروردیه است منسوب به شهاب‌الدین عمر بن عبدالله سهروردی (۶۳۲) که در تصوف طریقه‌یی معتدل داشت و عارف المعارف او گواه این دعوست. شیخ سعدی در بغداد از صحبت او بهره یافت و در بوستان خویش او را به عنوان «شیخ دانای مرشد، شهاب» نام می‌برد. طریقه سهروردیه را بهاء‌الدین زکریای مولتانی به‌هم‌مرد و این طریقه در آنجا روح بسیار یافت. فخرالدین عراقی و امیر حسینی هر وی از تربیت یافتگان این بهاء‌الدین زکریا شاعری نام‌مردار شدند. از خلفای بهاء‌الدین نام‌پرش صدرالدین مولتانی و همچنین زکریا الدین ابو القتیح در خور ذکرت، در بین سلسله‌های دیگر که از سهروردیه نشأت یافته‌اند حلالیه - منسوب به محدوم جهانیان - در هند شهرت یافته‌است و حمالیه - منسوب به پیر حمالی اردستانی - در ایران - همچنین زینیه در آسیای صغیر، روشنیه در افغانستان، خلوتیه یا شعبه‌های مختلف آن در آسیای صغیر از سلسله‌هایی بشمارند که از سهروردیه پدید آمده‌اند.

يك سلسله مهم دیگر نیز که اعتبار و نفوذ تمام در مصر و مغرب و بلاد عثمانی قدیم کسب کرده‌است سلسله شاذلیه است منسوب به ابوالحسن شاذلی (۶۵۶) که زاهدی بود ناسنا در اسکندریه، و در معرفت و تصوف سخنان بلند داشت و عامه در حق او قائل بکرامت هم بودند. وی از موسس نه‌مصر مریدان بسیار داشت و کثرت مریدان او گاه موجب وحشت فرمانروایان زمان نیز می‌شد. خود او نه حاقام ساخت و نه آداب و طریقت خاص نهاد اما بعد از او مریدانش طریقت و سلسله‌یی درست کردند و از او راه و احزاب و ادعیه منسوب شاذلیه لطافت فکر عرفانی و تعمق مشایخ آنها در کلمات قدماء صوفیه برمی‌آید

از طریقه شادویه در مصر سلسله‌هایی چند مثل مکره ، حواطره ، جوهره ، وولیه ، مکیه هاشمه ، عقیقه ، قاسمیه ، و در مغرب سلسله‌هایی مثل شیخیه ، نصریه ، حبیبیه و به سینه پدید آمده‌اند و در استنبول و مانی و حتی به پیر هوز و هندوستان این سلسله‌های بسیاری وجود دارند .

در هر حال سلسله‌های طریقه در سراسر بلاد اسلامی انتشار و شهرت داشته‌اند. از جمله در ماوراءالنهر و ترکستان گرویه منسوب به نجم‌الدین کبری ( ۶۱۸ ) و نقشبندیه منسوب به خواجه بهاءالدین نقشبند ( ۷۹۱ ) شهرت یافته‌اند. این نقشبندیه خود شاخه‌یی بوده‌اند منشعب از سلسله خواجگان که منسوب بوده است به خواجه احمد عطار بسوی معروف به حصرت ترکستان ، و گویند خواجه بهاءالدین نقشبند در ترکستان مروج و محیی طریقه او شد. بعد ها این سلسله در هند هم نفوذ تمام یافت و مخصوصاً در دوره اقتدار مغول هند تأثیر و نفوذ مشایخ آنها فایز ملاحظه بود و سلاطین آن سرزمین عالتاً باین سلسله منسوب بودند. چنانکه می‌گویند جدشان امیر تیمور از ارباب شاه نقشبند داشت .

در هند مخصوصاً سلسله چشتیه و سلسله شطاریه شهرت یافتند . سلسله چشتیه را معین‌الدین چشتی ( ۶۳۳ ) از اهل سیستان در آنجا بوجود آورد. از اخلاف او شیخ مریدالدین شکر گنج ( ۶۷۰ ) و شیخ نظام‌الدین اولیاء ( ۷۲۵ ) مشهورند چنانکه سید محمد گیسو دراز و شیخ احی سراج پروانه و شیخ مرهان‌الدین نیز از مشایخ نامدار این سلسله بوده‌اند. همچنین امیر خسرو و خواجه حسن دهلوی - دو شاعر معروف هند - نیز باین سلسله ااتباب داشته‌اند. اما شطاریه منسوبند



به عبدالله شطار (قرن ۸ و ۹ هجری) که بعضی سخنان او نادآور گفته های حلاج و دیزیدست و این طریقه در سوهائره و حاوه نیز پیروان دارد.

در آسیای صغیر، دوسلسله مهم بیشتر شهرت داشته اند. مولویه و بکتشه. مولویه که دو فرقه پوست نشینان و ارشادیه از آنها برخاسته اند منسوبند به جلال الدین محمد بلخی رومی (۶۷۲) معروف به مولوی و مولانای روم. از جالب ترین مراسم این سلسله رقص و سماع پرشور آنهاست که بعضی سیاحان فرنگی نیز آن را وصف کرده اند. این رقص بر دانهای نشانه و رمریست از گردش افلاك و اجرام سماوی. رقص دسته جمعی این درویشان باجمه های درازساز رنگ یاسفیدفام که در حال رقص دست را ازدو سو می کشایند و سر را مشقه یاسینه خم می کنند و با آهنگ نی بچرخ و جست و خیز در می آیند غالباً به پیخودی و خلسه بی روحانی منتهی میشود و شادی و آسودگی عارفانه بی که در این حال در چهره این صوفیان دست افشان دیده میشود حکایت از بهجت و سعادت روحانی دارد که مطلوب صوفی و گویی نشانه بی است از پیروان عارف در حقیقت اثنای سعادت ابدی. همین احساس روحانی است که گاه درویش شوریده حال را چنان بیخود می کند که آتش را بدست بگیرد و بدهان فرو میبرد. مولویه در عهد دولت عثمانیها کسب نفوذ کردند چنانکه وقتی خلیفه نازیه بی در عثمانی سلطنت می نشست شمع مولویه شمشیر او را بکمرش می بست بعد از روی کار آمدن جمهوری ترکیه مولویه نفوذ خود را از دست دادند و اکنون فقط در حلب و بعضی بلاد کوچک باقی مانده اند.

اما بکتاشیه مسوئند به حاجی بکتاش ولی (۷۳۸ ق) که احوال او رنگ افسانه دارد و درست روش نیست در آداب و عقاید بکتاشیه هم صغۀ تشیع هست و هم نوعی گرایش بقاوت و مسامحه. گویی مشایخ این سلسله طواغر احلام و عذاب را مهم نمی‌شمرده‌اند و توجه ساطی را بهانه‌یی کرده بودند برای مسامحه در عقاید و احکام اسلامی. بعضی آداب و رسوم هم از تأثیر و تقلید صاری درین آثار و احاطه یافته است. بکتاشیه در دروگر سلاطین عثمانی قدرت و نفوذ بسیار داشته‌اند و حتی چری‌های آن دولت هم تا بها منسوب بوده‌اند. امر رفته رفته چون و خود، بن می‌چریها موجب بیم و نگرانی فرمانروایان شده است مشایخ بکتاشیه هم مورد بدگمانی واقع گشته‌اند و رفته رفته ضعیف شده‌اند.

در ایران بر دروگر صقوبه اگر اسمی از تصوف بود، نام «صوفی اعظم» بود و «حلیعه سلطان» که فقط صورتی از رسوم طریقت منسوب به حدشان شیخ صفی‌الدین اردبیلی را نگه داشته بودند. در موارد بکر غلبه علماء و فقهاء تبعه مانع از رواج تصوف و توسعه حلقه‌ها و سلسله‌ها بود لیکن بعد از صقوبه بازار تصوف باز تا حدی رواج یافت و در بین سایر فرقه‌ها مخصوصاً دو سلسله اهمیت بیشتر کسب کرد: نعمة‌اللهی و ذهبی. سلسله نعمة‌اللهی منسوب است بشاه نعمة‌الله ولی که بقعة او در ماهان کرمان مطاف و مراکز اهل صفاست و چندین طریقه ازین سلسله منشعب شده است که در ایران پیروان دارند. اما سلسله ذهبیه منسوب است به میر عبد‌الله برزنجی که طریقه او خود از طریقت کبرویه جدا شده است و این هر دو طریقه بتشیع منسوبند و مخصوصاً ذهبیه تا حدی رنگ غلو هم دارند.

ما اینهمه فقهاء امامیه میر- مثل زیدیه و وهابیه باطریقه صوفیه  
مخالفتند و غالباً آنها را ملحد و کافر می‌شمارند، چنانکه سنییه و کسانی  
که دنباله رو آنها هستند نیز صوفیه را مشتی و ناکار لاف زن میدانند  
سلسله‌های طریقت در نزد حکام و سلاطین نیز از خیلی قدیم گاه گاه با نظر  
بدبینی بگریسته میشد. مماليك در مصر، عثمانی‌ها در ترکیه، و زیدیه  
در ایران غالباً با آنها نظر نامساعد داشته‌اند از این رو در غالب مماليك -  
حتی هند و مغرب - سلسله‌های صوفیه در حال انحطاط افتاده‌اند. در  
سیاری مماليك لژهای فراماسونی رفته رفته جای این سلسله‌های  
طریقت را می‌گیرند و آنها را در خود حل میکنند.

غیر از این سلسله‌های طریقت که در قیاس با شریعت حکم  
مذاهب فقهی را دارند بین صوفیه از لحاظ مادی و اصول طریقت نیز  
تدریجاً تفاوتی در مشرب پیدا آمده است که منتهی بظهور فرقه‌های  
مختلف صوفیه شده است و این فرقه‌ها که تا حدی شبیه است بفرقه‌ها  
و مذاهب اصولی و کلامی در نزد اهل شریعت از قدیم موضوع اختلافات  
و مشاجرات میشده است و در بیان ماهیت آنها احیاناً تهمت و سوء تفاهم  
نیز بیش آمده است. چنانکه بعضی از اهل شریعت که در رد صوفیه  
کتبیهایی تألیف کرده‌اند غالب و گاه تمام این فرقه‌ها را به چهار فرقه  
حبولیه، اتحادیه، واصلیه، عشقیه راجع شمرده‌اند و همه را بدو اصل حلول  
و اتحاد برگردانده‌اند و رد کرده‌اند. در این مشاجرات کلام مخالفان  
صوفیه البته از مبالغه خالی نیست اما مذاهب اصولی و کلامی صوفیه  
که نویسندگان قلبیس ابلیس و بیان الادیان و حقیقه الشیعه و رساله

حارثی، مقصد و ابیان، امجدیه، عوسر از آنها سخن داشته‌اند.  
در زمان تألیف کشف المحجوب هجده مری‌ریس و کم‌دها دهنده ده  
است یعنی محاسن (پروان حارث محسنی)، قلندریه (پروان  
حمیدون قصیرا طغور به اسیران، در بد بصره)، حیدریه (پروان  
حمد بغدادی)، دیو به (پروان ابوالحسن دری)، سهیله (پروان  
رها شوشتری)، حکیمیه (پروان حلیم زبیدی)، حراره (پروان  
ابوسعید خراسانی)، حقیقیه (پروان ابوسعید حقیقی)، سارویه (پروان  
ابوالحسن ساری)، حلماتیه (پروان ابوجناب مشقی)، سید (پروان  
حارث بنوری) و دو فرقه اخیر نسبت عمده بحلول و تعداد مرد، کثر  
صوفیه مقلعون و مردود شمرده می‌شده مدّ: الله بعدا، عهدت لیف کشف  
المحجوب نیز فرقه‌های اصولی دیگر دیدید امده‌اند مثلاً اکثر به یا  
حاتمیه (پروان محیی لدین بن عربی) و قویویه (پروان صدرالدین  
قوسوی) و حرورقه (پروان فضل الله حرورقی) چنانکه بعضی فرقه‌ها نیز  
از بین رفته‌اند مثل قناریه که ملامتیه و احتمالی قلندریه بر آنها  
به ده‌اند در هر جا بحث در باب این فرقه‌ها و عقاید و اصول آنها در  
حاصله این مقام بیست و نهم چون در میراث صوفیه از ملامتیه و  
قلندریه مکرر صحبت می‌شود اشارتی مختصر باحوال آنها حالی از  
فایده بنظر نمی‌رسد.

قلندریه\* در واقع جماعتی بوده‌اند از صوفیه ملامتی که در حدود  
قرن هفتم هجری در حراسان و هند و حتی شام و بعضی بلاد دیگر شهرت

و فعالیت داشته‌اند. البته سابقه این قروه از قرن هفتم فراتر می‌رود اما شهرت آنها، مخصوصاً درین اوان بوده است.

فیندریه غالباً موی ریش و سلت و سر و صورت را می‌تراشیده‌اند\* و دلقی از پشم سر بر تن می‌پوشیده‌اند. این طریقه در خراسان بوسیله قطب الدین حیدر و در هند بوسیله خضر رومی انتشار یافته است. در هر حال فیندریان طاهرأ صورت تزمینی از ملامتیه بوده‌اند لکن با آنها از بعضی جهت نیز تفاوت داشته‌اند. اما ملامتیه چه کسانی بوده‌اند؟.

ملامتیه طایفه‌یی بوده‌اند از صوفیه که در قرن سوم هجری و بعد از آن، در خراسان شهرت داشته‌اند و بسبب اختلاف مشربی که آنها با غالب صوفیه عصر خویش داشته‌اند عنوان ملامتی بکچند در مقابل صوفی بکار می‌رفته‌است. ملامتیه در طریقت خویش معتقد بوده‌اند که عبودیت را باید به خداوند اختصاص داد. ازین رو در این مقام باید که سالک به عمل خود را پیش چشم آورد به عمل و نظر محبوق را ملاحظه کند. باید در اعمال خود اخلاص بورزد و از هر گونه ریا دوری بگزیند و بدگمانی در حق نفس را اولین قدم حسن ظن بحق که اصل معرفت است بداند. از این جهت ملامتیه در اخلاق و معاملات عمداً سعی می‌کرده‌اند که برخلاف زاهدان و پشمنه یوشان عصر از حیث لباس و رفتار و احوال طاهری با سایر مردم تفاوت نداشته باشند با بورطه ریا و خود نمائی بیفتند و پشت بقبله تمار نخواهند. مخصوصاً سعی داشته‌اند که هرگز «در اظهار خیر و اخفاء شر نکوشند» و عبادات را «مزله سرار بین عهد» و «حق» تلقی نمایند و خویشتن را از اظهار آن ملامت کنند. حتی ملامتیه برای آنکه به ریا و خود فروشی دچار نشوند از اظهار قبح و

معایب نفس در برد غامه داده شده و نفس اهرم به هم و عموم می خورسته و خوشتر، بعد معرجه ملائمت خلق می کرده بد تا به خوشتر معرجه و فرشته شود معصیت را و سلبه بی جهت معصیت خودش ندارد. داری این در بقه با این نام دعوت در حرسان رسیده آمد و عراف کسی که در همان نام بطیر این سخن را می گفت ملامتی جو نده نمی شد.

در هر حال در حقایق صوفیه که نفس را بست می انگاشته اند به رهنمود شایگان در هر افسان نفس می پیاده اند. تقووت عمده صوفیه و ملامتیه آن است که صوفی ظاهرش را طاعتش حکایت می کند و از طهر بر همه ریاضت و کرامت ادبی ندارد در صورتی که ملامتی صهرش احوال باطن را افاش نمی کند و طهارت دهد و ریاضت و کرامت را دعوی و جعل و عیب و با می شمارد و از قبور عموم حجاب تمام دارد. \* مخیی الدین ابن عربی در بیان اهمیت این طایفه مبالغه می کند و آنها را کاملان اهل طریق می شمارد و می گوید حکمت احتجاب آنها این است که اگر مکات آنها بر خلق ظاهر گردد آنها را چون خدا بان بر شتش کنند و نکند می کند که این طریقه را هر کسی دراز نکند و فقط اهل الله بدان اختصاص دارند. \* در واقع بیان ابن عربی در باب ملامتیه حالی از توسعه و مبالغه نیست و ملامتیه بی که او ذکر می کند ظاهر آدمیگر طایفه بی خاص شمار نمی آید چنانکه وی بدید سظمی و عبدالقادر گیلانی و حتی خود را ازین طبقه می شمارد و ملامتیه را کسانی می داند که در ولایت بدرجه پی رسیده اند که مافوق آن حزنوت نیست. این نظر ابن عربی است در باب ملامتیه. اما سایر صوفیه اهل ملامت را با این نظر نمی -

سکرند چنانکه امام قشیری صوفیه را اراموری که بسبب وجود ملامتیه بدان متهم شده اند تسریه و تشریحه می کند و سهر وردی می گوید ملامتی خلق از حساب حال و عمل خویش بیرون می کند اما نفس را بحساب می گیرد و آنرا مراقت می کند و این البته احلاس است اما صوفی هم خلق را از حساب بیرون می کند و هم نفس را و این نیز احلاس است و البته فرق است بین محصل یا مخلص خالص\* و بدین گونه در نظر سهر وردی حال صوفی که در علمه سکر و فناء خویش از نفس و خلق هر دو غیب می شود بمراتب برتر و بالاتر است از حال ملامتی که همواره چیری او را بحدود و خلق مربوط می دارد و آن چیر عبارت است از توجه اوسنس و مراقبتی که در احوال نفس دارد و البته برخلاف صوفیه که غالباً بر حسب قول به فناء معتقد شوئی حلول یا اتحاد بوده اند (اگر چه از قول این سبب تجدیشی می کنند)، ملامتیه بسبب کراهت از دعوی و بجهت عدم غیبت از نفس و احوال آن غالباً مسکر سکر و حده بوده اند و از قول بوحسب و حلول و اتحاد خودداری می کرده اند ملامتیه جهت ستر احوال غالباً خود را به هیأت و شکل عوام درمی آورده اند و در بعضی از مصادی اخلاقی مثل ایثار و بذل و سخا و احتساب از ر و ترا شکایت و عفو از زلات عمر با اهل فتوت شایسته و اشتراک داشته اند حتی از حکایت روح عیار و حمدون قصار\* و از اینکه بعضی از صوفیه مانند احمد بن حنبل و علی بن احمد پوششگی قبل از ورود بحلقه اهل تصوف خود از قنایان بوده اند و همچنین از بعضی قراین دیگر روی هم رفته بر می آید که اهل فتوت یا ملامتیه بر مثل صوفیه مربوط بوده اند و بعضی مشایخ از دهلیر فتوت وارد تصوف می شده اند و برخی از همین راه به جمع اهل ملامت راه می یافته اند.

از قدماء در بقیة ملامتیه ابو حفص یثاقوری و حمدیون قصر  
(۲۷۱) و ابو عثمان حریری (۲۹۸) را ذکر کرده اند. حمدیون قصر در  
واقع شیخ ملامتیه بوده است و صریحه ملامتیه بسیار او منتشر شده  
است با اسمی که بر او در عصر خود وی بنام قصر بن حمدیونید معروف  
بوده اند. بنام ملامتیه بر وجهی که بنام ابو حفص یثاقوری و یثاق  
عجشی و سالم بن موسی که همه از مشاهیر صوفیه عصر خویش بوده اند  
ستفاده کرده است و حکایتی که بنوح عبدا دارد حکی از رتبه طریقه  
او و طریقه عیار است. بهر حال طریقه ملامتیه که بنویسنده ابو حفص  
یثاقوری و حمدیون قصر و ابو عثمان حریری در بیت مورخ و اح داشته  
است بعد از پایان قرن سوم هجری بنویسنده عدمی از مریدان و تربیت  
یافتگان آنها مانند ابو عبد الله محمد بن مبارک یثاقوری و ابو محمد  
المرعش و ابو علی ثقفی و محفوظ بن محمود یثاقوری همچنان بعلم  
شده است و بعد از چندی از دست یور مدسگر ملاد خراسان و همچنین به  
بغداد و شام رفته است و اساس آن نیز که در آغاز عدوت از مجار به با  
دشمن و مخالفت در بین دارد و رعایت نفس و اقدام بر کسب حسابات نفس  
بود بعدها تدریجاً دیگر توسع و افراط شده منتهی گردید و تعهد در  
مخالفت با افکار و عقاید و آداب و رسوم عامه و در مواقع نوعی وقاحت و  
اباحه منجر شد که هر چند با تعامل حمدیون قصر با حدی موافق بود  
لکن تدریجاً دیگر حر از جهت اسم از هیچ جهت با عنوان ملامتیه  
قدیم شایسته نمی داشت. ابو عبد الله الرحمن سلمی در رساله الملامتیه  
خویش\* - تحدی مثل این عربی در فتوحات - در اهمیت مقام این طایفه  
مبالغه نموده است و مقام آنها را سبب مزید اتصال بحق شبیه مقام محمد  
بعد از معراج و مقام موسی بعد از تکلیم شمرده و گفته است خداوند



بسیار عبرت احوال آنها را از حلق مستور داشته است. ابو العلاء عمیقی اردانشمندان معاصر مصر که این رساله سلعی را بشر داده است در باب ملامتیه تحقیقات بسیار کرده است که در حقی خود دلکش و خواندنی است اما اینکه وی اساس قول ملامتیه را در سوء ظن و تحقیر نسبت بنفس ناحدی متکی بر عقاید مجوس دانسته است و ملامتیه را مانند اهل قنوت متأثر از تعالیم و عقاید مجوس شمرده است درست نیست و با عورده اصل بدینی این طایفه در حق نفس و حتی تحقیر و کوچک شماری آن و اینکه آن طایفه به مثل بودائی ها ذلت و سؤال را بر «فوج» و عزت آن ترجیح می داده اند\* و همچنین با توجه به ارتباط و انتساب مع الواسطه ابو عثمان حیری از مشایخ ملامتیه که مخصوصاً قابل به غلبه و کثرت شروع در عالم بوده است - با شقیق بلخی و ابراهیم ادهم و با در نظر داشتن مناسبت احوال و عقاید ابراهیم ادهم و شقیق بلخی با مذهب و احوال شیخان و بوداییان شاید حق آنست که طریقه ملامتیه تحت تأثیر عقاید و تعالیم بودایی و هندی است نه مجوس و درشتی.

باری ملامتیه بسبب اختتام از ریا و دعوت تصنیف و تألیف کتب و جمع و تدوین احوال و اخبار مشایخ متقدمین خویش اعتنا نداشته اند و قدیمترین ماخذ احوال آنها ظاهر آ همان رساله‌یی است که ابو عبدالرحمن سلعی در باب آنها تألیف کرده است .

هدف تربیت در نزد صوفی اسان کامل است کسی که در وجود او بقول سفی هم اقوال نیک نکمال است هم افعال نیک هم اخلاق نیک را بحد کمال داراست هم معارف را . چنین کسی هم در شریعت

نصیب و هم در هر وقت و هم در حقیقت \* صوفی است و طبع حسنه است و بیشتر نظر بطریق دارد اما شریعت را به عنوان وسیله کمال می بیند. شریعت در عصر می گفست است و طریقت را می بیند هر کس که گفته اند را تصدیق دارد. هر شریعت است و هر که بدان عمل می کند علی طریقت اما دردی هر دو را برقرار آنها حقیقت است که عبادت در دید است و هر کس آنچه را اسباب دهنده می بیند اهل حقیقت است \* و انسان کامل و توانای حق است. البته عدم سعی سالک است که هم در شریعت مکیال رسد و هم بحقیقت وصل آید درست است که بطور مطلق انسان کامل در هر عصر در تمام عالم يك بن پیش نیست. که صوفی او را قطب وقت و صاحب عصر میخواند \* لیکن عادت جهد همه سالکن هم و سوال بدرجه اوست اگر چند کمتر کسی بدان در حد می رسد اما در می آید که در این راه مجاهدتی دارد تا آن مقصد عالی نزدیک میشود و حوشتن را بقدر امکان تکمیل می کند. حصول این تکمیل هم البته موقوف است به تربیت اولیاء و ارشاد و دستگیری آنها، که بی آن سالک مقصود راه نمی برد. این تربیت اولیاء که تسلیم بدان عبارت از سلوک است خاص است. ماهر استعداد، در مقابل تربیت اسباب که عام است و از آن همگان بهره می بینند اما حاصل این تربیت سلوک است و آن عبارتست از سیر روحانی، سیر بسوی خدا که سالک را از هستی خویش نیست کند و بهیچ خدای هستی یابد چون باید چنان رسد بار سالک سر دیگر در پیش دارد: سر در خدا، تا حقیقت همه چیز را درک کند. در تمام دوره سیر و سلوک، صوفی چشم بر اشدت مرشد دارد تا او را در منازل و مقامات سلوک راهنمایی کند، که سالک با خبر نمود در رسم و راه منزلها.

صوفیه برای ولایت و ولّی اهمیت خاصی قائل بوده‌اند. بعضی از آنها مقام ولایت را برتر از مقام نبوت می‌دانسته‌اند و مدعی بوده‌اند که بی علم و وحی دارد و ولّی عدم‌شتر و ولّی بعلم سترچیره داند که نبی را از آن حریست. معتقد صوفیه فرق بین ولّی و نبی همان است که بین خضر بود و موسی. از آنکه خضر ولّی بود و موسی نبی. خضر علم لدی داشت و موسی را آن می‌بهره بود.

هر چند از صوفیه کسانی که می‌اندرو بودند و بحضرت شریعت علاقه می‌وریدند این دعاوی را باطل می‌شمردند اما غالب آنها مخصوصاً بعد از عهد ابن العربی در بیان اهمیت مقام اولیاء تأکید بسیار می‌کردند چنانکه برای اولیاء قائل مکرامات بودند و حتی کرامات آنها را تا حد معجزه می‌پذیرفتند. در تعیین مقام ولّی صوفیه می‌گفتند که خداوند از مهربان خود انبیاء را برای دعوت سوی خلق فرستاد اما اولیاء را مأمور دعوت نکرد. بدینگونه ولایت و نبوت دو صفت است از آن پیغمبران و ولّی از این دو صفت یکی بیش ندارد.

تعداد اولیاء بعقیده بعضی صوفیه در هر عصر سیصد و پنجاه و شش کیس است که چون از ایشان یکی از دنیا برود دیگری بجای او می‌آید. ام این اولیاء مراتب و طبقات دارند. سیصد تن، چهار تن، هفت تن، پنج تن، سه تن، و یک تن. این یکی قطب است که بعقیده صوفیه عالم دو خود او می‌گردد و او قطب عالم است. می‌گویند وقتی قطب از عالم برود یکی از سه تنان بجای او می‌آید. آنگاه یک تن از پنج تنان بمقام سه تنان می‌رسد، یکی از هفت تنان بمقام پنج تنان می‌رسد، یکی از

چهل نمان ممر ننه هفت نمان می آید و - فن از سینه - این مقدمه چهل نمان  
 می رسد و نمان می آید - لم درین سینه نمان حای بدست می آید  
 در تعداد اول - مراتب بها البته اقوال دیگر هم می شود  
 حسب از جمله گویند که در مراتب اولاء و حجت - صا - قرار هستند که  
 آنها - حصار می خوانند و نیز از آنها چهل نمانند که ابدال می شود و :  
 آنها برتر همه تعداد که از ایشان خوانند بالاتر از آنها می آید که  
 چهار نمان باشند و از آنها می آید که قضا خوانده شود و قطب الاثر  
 از همه است و نگانه عصر است

ازین مراتب و صفات هر مرتبه که بالاتر باشد آنرا که فرود است  
 می باشد ما آنکه فرود است کسی را که - خود او برتر است نمی باشد  
 و این همه در عالم پراکنده شد مردم همه از وجود آنها بهره گیرند  
 اما در عامه مستورند و هر چند کسی آنها را نمی شناسد این ولیاء خدا در  
 عیب هستند، بی دعوی و بی نظاهر از آنکه روی در خدا دارد و بی خلق  
 سروکارشان نیست - رد جمعی از صوفیه - مثل شیخ سعدالدین حموی -  
 اولاء خدا فقط دوازده تن بوده اند حاشینان و ماینان پیغمبر و  
 دوازدهمین آنها مهدی است که حاتم اولیاء است و مهدی صاحب الزمان  
 آن سیصد و پنجاه و شش تن که سایر صوفیه اولیاء می خوانند بموجب  
 این قول اندالند نه اولیاء - هنوز تعالیم شیعه درین نظریه قاصر بوده  
 است و صوفیه شیعه در این باب تفصیل تمام سخن رانده اند .

اعتماد صوفیه بسلسله مراتب اولیاء که در رأس آنها قطب  
 قرار دارد در فهم مقاصد آنها همب دارد اما اصل آن با احتمال قوی  
 مأخوذ است از آنچه نزد کموسی های مسیحی سابقه داشته است، ذکر  
 نام حصیر بعنوان ولی نر در خور توجه است، در واقع نام حصیر در اقوال

صوفیه مکرر ذکر میشود. این رهنمای ناپیدای گمراهان و ره نورد بی‌مالل بیابانهای دراز یادآورالس و حرجیس صاری است. در طی قصه‌هایی که در قرآن (۸۱/۱۸-۶۴) آمده است وی رهبر موسی شده است و از شخصاست که مقام ولی را بعضی سالان از نبی داشته‌اند. بعضی از صوفیه مثل سید و ابن‌العربی و دیگران از ملاقات با خضر سخن رانده‌اند و بعضی هم سلسله استاد حورا مدو رسانیده‌اند. وجود خضر رنگ ظرف بر مائیداد صوفیه داده است. او سائۀ عمر حاوید هم مقام از همراه شده است و گفته‌اند که هر جا او قدم نهاد زمینش سبز و می‌روید. گویی در وجود او یک رب‌النوع قدیم - خدای سبز و بهار - را تجسم میداده‌اند.\*

خانقاه که با تفاوتی تکیه و رویه و ربط نیز خوانده میشود محل اجتماع درویشان بود مخصوصاً جای خلوت و ذکر آنها. چله شیفی هم از لوازم خلوت قوم بود و تکرار آن باعث صوفیه از اسباب رسیدن کمال. ذکر هم حقی داشت و حلی از آنکه اولی را از عمر مخفی میکردند و دومی را آشکارا بر زبان میراندند. در طی خلوت صوفی گوشه‌یی میگرفت، با آداب خاص می‌نشست، و بی‌توقف نام خدا را چندان بر زبان می‌آورد که لب و زبانش از جنبش فرو میماند و فقط دل او بود که متدکّر خدامشند. سیدی از صوفیه بجای «الله» صمیر «هو» را تکرار میکردند که در قرآن (۱/۳) هم آمده بود. در باب این لفظ کوتاه اسرار آمیز که صوفیه تمام مفهوم الوهیت را در آن می‌بینند اس‌عربی رساله‌یی دارد و در شعر صوفیه هم از هو و او بایانی آکنده از شور و شوق سخن رفته است.

در خانقاه، و در بیرون از خانقاه، صوفیه مجالس دیگر هم داشتند.

مجلس وعظ، و مجلس سماع در مجلس وسط شیخ موعظه‌های عریضه  
مستمره آگه گاه سرشار بود. ردو و حذر، معارف شمس سروری، معارف  
بهاء ولد، معارف برهان محقق، مجالس مولانا، مجالس سعدی، قبه‌ماویه  
نمونه‌هایی بود از اسجد درین مجلس ذکر میشد.

اما مجالس سماع معرکه‌یی بود روحانی، پراز شور و پراز حال.  
در ایران و پاکستان و هند و مصر و ترکیه نمونه‌هایی از این مجلس هنوز  
هست که شو، و موسیقی است و رقص و قوالی مجالس قوالی در حمیر  
و دهلی و لاهور هنوز بارآور شور و حرارت مجالس عهد امیر خسرو  
و نظام اولیاست. در باب این مجالس سماع احادیث و حکایات بسیار از صوفیه  
نقل شده است که خواندنی است.

صوفیه برای تحریک اعصاب و بیل به حالی که از آن تعسر  
به موجودی می‌کند گاه بمواد تخدر کننده یا سکر انگیز متوسل  
میشده‌اند. شادلیه یا قهوه بتحریت اعصاب می‌پرداخته‌اند و گویند  
هم شادلی مخترع شربت قهوه بوده است و شهر مکه هنوز ازین باب باو  
افتخار می‌کند. بعضی دیگر به تنگ و چرس می‌پرداخته‌اند و برخی  
هم دست شراب می‌زده‌اند و از این همه قصدشان رهایی از خود و از  
خودی بوده است با وسائل مصنوعی.

✓ ازین گذشته رقص و سماع را هم وسیله‌یی کرده بودند برای  
رفع قفس و ملال مجالس آنها حتی از عهد مقدسی و سماع و قول همراه  
بود. قوالی و سماع که هنوز مجالس صوفیه را در مصر و ترکیه و هند

و پاکستان دوق محبت می دهد در خراسان وسیله ابو سعید ابوالخیر  
رواح یافت . و شیوع آن در بین صوفیه چنان شد که ابوالعلاء معری  
شکم خواری و پانکونی صوفیه را در اشعار خویش سداسته زاء گرفته  
و هجو بری نویسنده کشف المحجوب گفته است که طایفه می را دیده ام از  
عوام که می پنداشتند مذهب نصوف خود هیچ بیست حر رقص\*

لنته سنت و شریعت رقص و موسیقی را رحمت نمیداد کسانی  
مثل امام عرالی هم که سماع صوفیه را - بشرط - جایز می شمردند  
بخطرها و آفتیایی که در آن بود اشاره می کردند . مخصوصاً حضور  
رئان و پسران جوان را که ممکن بود ماده تشویش وقت شوخ شود  
منع می کردند . مع هذا در بین صوفیه کسانی بودند که تحت تأثیر شعر  
و آوار بیشتر واقع می شدند تا تحت تأثیر قرآن . چنانکه یوسف بن  
الحسین رازی از تأثیر اشعاری که ناشور و حال قوالانه خوانده میشد  
نگریه می افتاد و ارقر آن ابن حال نمی یافت\*

همین نکته بود که صوفیه را مجالس سماع و قوالی می کشانید  
در بین مجالس، قوالی بود که ترانه های عاشقانه یا عرفیه - همراه  
و به بدون ساز - میخواند و صوفیان حلقه وار بر زمین می نشستند ،  
و خاموش و آرام، سرها بریر افکنده ، نفس ها را حبس می کردند و سعی  
می ورزیدند تا سکوت و سکون جمع را بهم نزنند . اما این سکوت و  
سکون، در میان آن شور و هیجان لنته دوام نمی داشت . بناگاه يك صوفی  
بوجد در می آمد، صدای تحسین بر می آورد، نعره می زد و برقص بر -  
می خاست این شور او در دیگران هم می گرفت و حتی شیخ نر که  
حاضر بود گاه بموافقت اصحاب بوحد و رقص در می آمد و بدینگونه

نعماء حاضران بی‌پایوبی و دست فشانند و در می‌جاستند و درین موارد گاه حالت‌های شگفت‌آوری پیدا می‌شود و بعضی بحدود آنکه حرفه خود را بپای می‌گذارند و دیگری عرق‌های پشیمان می‌کشند و شاید گاهی به بی‌درستی هم از علته خود عذاب می‌شدند. گاه باک است عذاب و در آن حرامه سماع می‌شد که صاحب‌حال در مجلس سماع جان می‌داد. حکایت هست در بار این که مرید در آن‌وقت که در مجلس سماع هلال شد و بی‌حالتی بطریق را در و قهقهه‌یی مربوط به آن حالت بر سر نهاد می‌کرد. \* طریقی این واقعه در مجلس سماع و قوالی فراوان روی می‌داد اما حتی در چنین حالتی هم می‌آید که رقص صوفیه متوقف می‌شود و قوال و کار می‌بستاند. حاکم نقل کرده‌اند که مستمعد خلیفه هر سال در ماه رجب مجلس‌های دعوت داشت مخصوص رقص و سماع صوفیه. یکی از آن که این دعوت سالانه با عروسی خلعه مصادف شده بود مخصوصاً رقص و سماع صوفیه با وجود ویت‌آزار صوفیان، سماع شمری که معنی خواند می‌شود در مجلس حاکم داد. حقیقه بر وی گریست و صوفیه تصحیح کرد چنانچه او رقص کردند.\*

رقص در نزد مولویه اهمیت خاص داشت، خود مولانا حتی در کوچه و بازار هم می‌آید که با اصحاب بر رقص در می‌آمد چنانکه یک‌بار در بازار زر کوخان این حالت بر وی دست داد و گویند حتی حذرة صلاح‌الدین در کوفه را نیز با اشارت مولانا با رقص و دف نقرستان بردند. مجلس سماع صوفیه گاه با وجود بهای شکست همراه می‌شد آهنگ بی‌ورباب با ترانه‌های کوننده و عرله‌های هيجان انگیز محیطی پراشور و حال بوجود می‌آورد و مکرر می‌شد که در همین حالها صوفی



شطحیات میگفت، سخنانی که جر در بنخودی از صوفیه سر نمیزد و بسا که گفتن آنگونه سخنان برای آنها در دسر، و کرفارینها یدید میآورد با اینهمه این شطحیات که مکرر موجب حشم و لعنت عامه در حق صوفیه میشد و غالباً هم پیر بود از دعوی وحدت و اتحاد و حلول و اتصال، تنها در مجالس سماع گفته نمیشد حتی در مجالس وعظ و معارف هم در میان آنها مبرفت و همین نکته بود که حتی مجالس وعظ صوفیه را هم نرد عامه مظنون و مطعون میداشت و عبث نیست که فی‌المنی در عهد شیخ ابوسعید و حتی مولانا جلال الدین مثنوی و فقها مردم را سبب آنچه در همین مجالس گفته میشد بر آنها می‌شورانیدند

در بحث از صوفیه، ذکر ی از اهل حق نیز لازم است. اس جماعت که در لرستان و کردستان و آذربایجان و حتی در همدان و طهران و مازندران و خراسان و فارس بیش و کم وجود دارند و علناً از روی مسامحه علی‌اللهی نبرخونده مشوقند به فقط از حیث دم بلکه نیز از جهت عقاید و مناسک و آداب با صوفیه مناسبت دارند. از تأمل در مادی آنها بخوبی بر میآید که این طایفه يك فرقه عرفانی بوده‌اند که غیر از تصوف و حکمت شراقی، عناصری از عقاید یهودی و محوس و مانویه را با بعضی اجزاء از افکار وعالیم شیعه و غلاة مخصوصاً در وریه و صیریه بهم درآمیخته بوده‌اند و رفته رفته صبغه تصوف در آیین آنها قویتر شده است. بموجب عقیده اهل حق خداوند هفت تجلی دارد، که در ه. تجلی وجود او لباس و حمامه تازه می‌پوشد و چهار ملائکه که یاران

چهار مائک خوانده میشوند و با «مر در» پنج تن میشوند. هر جای  
 اما هر دفعه صورت دیگر - و او همراه با معتقدان عبد حق و ذات حق  
 در ازل درین «د» سرپسند بود و او را در صورت حامد که «آ»  
 آفریننده عالم است تجلی کرد و تجلی دوم او در صورت مرتضی  
 بود از آن پس در طی زمان پنج در دیگر تجلی کرد. تریز  
 در وجود شاه حوش، سلطان اسحق، شاه - سر قلی - محمد گ...  
 جان آتش - چهار تجلی نخستین مربوط و مطابق است با مراحل چهار  
 که به معرفت بعضی مرحله شریعت، مرحله صریقت، مرحله معرفت،  
 و مرحله حقیقت و آنکه منتهی حقیقت است سلطان اسحق است که او را  
 صاحب کرم و سلطان مطلق نیز میگویند. اهل حق به تسبیح سر  
 قائلند و مرگ را آنکه برای حیات جدید ضرورت دارد، در حکم شست  
 و شویی میدانند که مرغانی دائم در آب میگردند و خود او را از آن  
 هیچ ریاضی نمیرسد.

در هر صورت آداب و مناسک اهل حق تا حد زیادی با آداب صوفیه  
 شباهت دارد. چنانکه لزوم اجتماع آنها در «جمع خانه» و «جم خانه»،  
 تقدیم «در و نیاز» با «حجر خدمت»، اشتغال مداوم با «جلی» توحید  
 به «ساز» و «سماع» که احیاناً نوعی جلسه و حلقه منتهی میشود و ضرورت  
 «سر سپردن» به «پیر» و مرشد، مناسک و آداب طریقه اهل حق را به  
 نوعی تصوف تبدیل کرده است.

اینجا اشاری باحوال صوفیه در ایران، خاصه در پانان عهد

ناآرامی و بعد از آن، به مناسبت بیست و سه سالگی تاج پادشاه، بی این اشارت تمام بخواند بود. درین روز کاروان اخلاف شیخ صفی الدین اردبیلی مخصوصاً سلطان حنید و پسرش سلطان حیدر، سعی کردند با کمک پیروان زیادی که در آن دریاچه و شام و روم داشتند سلطنت صوفی را بر سلطنت مغولی خویش بفرمایند.

در اهتمام این صوفیان فراموش که طاقچه ترکمانی راه تاج دوارده تاج تبدیل کردند و بجای کشکول و تیررس تیغ و کمان دست گرفتند. دولت صفویه دو خود آمد، اما درس دولت با آنکه شخص شاه «مرشد کامل» و «صوفی اعظم» خوانده میشد و هنوز بعضی سرداران داعیه دار سهمت تصوفیگری محارفات میشدند\*، رسم و آیین تصوف جز بصورت امری بشریعتی و حرکت اسم حلیفه سلطان یا خلیفه الخلفا باقی نماند. صوفیه سبب مخالفتها و اعتراضهای فقیهان چندان منفور بودند که حتی کسانی از علماء مثل ملا محمد تقی مجلسی نیز که منتسب به تائید صوفیه بودند مورد طعن و تکار میشدند و بدیگونی دولت صفوی که خود ارجح تمام زاده شد آن را سرکوب کرد و تقریباً ارمیان برد.

چند که از اخوان آباد قطب بن محیی جهرمی که مقرون آغاز روزگار صفویه سعی این صوفی عارف مصلح پدید آمده بود\* نیز جر در «مکاتیب» این قطب روزگار نشان نماند و دولت صوفیان اردبیل روی خوشی به تصوف نشان نداد.

سلسله ذمیه در اواخر عهد صفویه در فارس تاحدی احیاء شد. سید قطب الدین شیرازی (۱۱۷۳) در روزگار سلطان حسین صفوی و بعد از

آن در این شهرت و مردان بسیار یافت حسیه و آقا محمد خانم شری  
در عهد و محاضرات صاحب مقدمات شد این سلسله مخصوصاً  
قرن سیزدهم میلادی آنها را عالم شمع بود که بحقوق و شهرت  
بهم رسانید

برادر آخر محمد بن محمد در این نعمة اللهیه هم در ایران دیگر  
روایتی نمانده است با وجود مخالفت فقهاء و مشرعیان - مخصوصاً آقا  
محمد علی بهسپار که صوفی گشت خود نداده شد - شایع این سلسله که  
از هند بایران آمدند در بلاد عراق و فارس و کرمان مردان بسیار به  
رسد آوردند رحمة ظهور بود علی شاه اسماعیلی (۱۲۱۲) در در تصوف  
را در ایران رونق حاصل داد این نور علی شاه در حوادث بعد از عهد  
اکبر صفائی رند بسند معصوم علی شده است - از مشایخ نعمة اللهیه - پیوست  
و در اصفهان و بغداد شور نازمینی در افکند مردان او ندای تصوف  
همه جا در دند و بعد از قرقها و ستان شور و سماع صوفیه تجدید گشت  
و کسانی مثل عبدالصمد همدانی (۱۲۱۶)، محمد حسین درویش کرمانی  
(۱۲۲۵) از وی قریب یافتند شور و حرارت صوفیه از تأثیر تعظیم و  
تلفیق نور علی شاه قوت و شدت گرفت در کرمان تصوف فرمانی نارهینی  
داد مشایخ علی شاه که صوفی عامی اما پراز شور و حال بود تحریک  
مشرعه بر دست عوام گشته شد. اما باک صوفی عارف این شهر مطلق  
کرمانی (۱۲۱۵) و دیوان مشتاقیه خویش که نام او ساحت حکایت  
شور و اشتیاق روحانی مولوی و شمس تبریزی را تا حدی تجدید کرد  
سلسله نعمة اللهیه بعد از نور علی شاه دچار تمايلات تجزیه طلبی  
شد. بعد از او هم رحمت علی شاه مدعی ولایت بود و هم حاج ملا محمد رضا

کوثر. پیروان کوثر بعدها بسلسلهٔ محبوب علیشاهی معروف شد اما پیروان رحمت علیشاه هم بعد از او بعضی بیعت باسعادت علیشاه اصفهانی کردند که حاشیش او حاج ملاسلطان علی مؤسس سلسلهٔ گنازادری شد یعنی هم مرید منور علشاه شدند که هنوز به نعمة‌الدهی معروفند دسته‌یی نیز پیر و حاجی میرزا حسن اصفهانی شدند که معروف شد به صفی علشاه و حانفاه او هنوز در تهران باقی است اما حاشین او علی‌خان ظهیرالدوله - معروف به صفا - طریقهٔ او را با طریقهٔ قرامسوری در آمیخت

## حکمت صوفیه

حکمت صوفیه حکمت دوقی است و آنکه چشم دوق در اشیا و احوال عالم نظر میکند ملاک قبولش سلم قلب است نه تصدیق عقل و کشف و شهود و الهام و اشراق در برد وی بیشتر مقبوست تا برهان و قدس و استدلال و استقراء صوفی ممد ذوق خویش و بیواسطه بحث و استدلال - مآبچه حق است و قلب او را بخصوع و تسلیم و امیدارد و او را از هر گونه شک و حیرت برکنار میسازد - نایل می آید و در پیچ و خم کوچه های شک و باریت عقل و استدلال گم و حیران نمیشود ، حصول این ملکه ذوق البته محتاج ریاضت و ساوک است و بی طی آن مرحله دل را قابلیت مشاهده افوار دست میدهد اما برای کسی که بمشرب اهل ذوق راه یافت یقینی که از این طریق مدست می آید بمراتب قصی تر و حازم تر از یقینی است که از علم اهل فال حاصل میشود ، ازین رو صوفی وجود خدا را اثبات نمیکند ، آن را احساس میکند و وجود

خود را در معرض و مهت فحوت فیض او قرار میدهد. احساس است که حاکم دوقی وی حکمت عقلی را مستخره میکند و این عربی مرفح را باری طعنه میزنند و در همین مقام است که شمس تبریزی آن طالب علم را که گفته بود خدا را مدلیس عقل ثابت کرده ام بتحقیق میکند و با طعنه «مسخر میگوید که دوش ملائکه بر در من آمدند و درخواست نمودند تا از حجاب ایشان رتوسایس دارم که وجود خدای ما را ثابت کرده ای» باری حقیقت که نیل بدان، غایت سیر و سلوک صوفی است ماهیت و ذات و واقفیت امور است و خدا که منش حقیقت و بصطلاح عرفان «حصرة الحکم» و «حصرة الوجود» است حقیقة الحقیقة بشمارست و طلب معرفت و ادراک وجود اوست که صوفی را بمکانقه و الهام و نبهود و اشراق و همنمایی میکند صوفی شریعت و طریقت را بمنزله چراغ و راه میداند اما هدف او نه راه است نه چراغ، و صور بمقصد است که اربین هر دو و از هر چه دیگر برتر است و آن را حقیقت و حق میخواند و تحقق همه اشیاء را بدان میداند و وصول بمعرفت آن را غایت همه آفرینش می پندارد همه چیز را جویای او و طالب معرفت او می شناسد و شریعت و طریقت هر دو را مقدمه آن میداند. چنانکه برای وی علم نیز مقدمه همین معرفت است اما البته وصول بمعرفت شرطش علم نیست وای بسا که علم خود درین راه حجاب شود و طالب را از ادراک مطلوب که حق و معرفت حق است باز دارد. در واقع صوفی در شناخت خدا نیز در و رای توحید انسانی و توحید علمی که اختصاص با اهل شریعت و اهل علم دارد توحید حالی را می جوید که خاص اهل حار است و از آنجا تا نیجه نزد وی توحید الهی خوانده میشود و اسقاط همه اضافات و نفی تمام صفات و محدثات است میرسد و آنگاه است که جارب و لاه را بر میدارد و تمام

مباهر وجود و تمام احرام قلبی. مثلاً کهنه عاری از سقف کشیده بهار  
 اسمان فرو می‌ریزد و تمام عوامل عالمی در وجودش محو و حقیقت  
 حق همانست\*. و در اصطلاح وجود یکتائی است که در پوست او نیست و  
 وجود او منشأ تحقق همه موجودات دیگر است و یگانگی بر ناسب و اتم  
 و یقینی واقعی است. نهی و سرود می‌کشد اما بن معرفت که به است آن  
 حق یقین نام دارد و در مراد علم یقین و عین یقین است که در رب  
 خاص اصحاب عقول و اصحاب علوم است، بر ترست حاصل کشف و حجاب  
 و مکتب و معاینه قلبی است و حصول آن نیز چنانکه گفته شد از  
 طریق استدلال عقل بلکه بوسیله مراقبت قلب ممکن است و زنده و به  
 قلب مقام بسیار مهم دارد و چنانکه در عالم کبر عرش قلب اکبر شده و  
 است در عالم صغیر قلب عرش صغیر است. دهر حجاب قلب در صوفی  
 لطیفه است و روحانی که محل معرفت است چنانکه روح لطیفه است  
 محل محبت و سر لطیفه است محل مشاهده، کشف و ذوق صوفی پیدا  
 حقیقت بمدد این لطیفه‌های روحانی حاصل میشود و صوفیه ادراکات  
 دوقی را که بمدد این لطایف حاصل میگردد از ادراکات عقلی قوی‌تر و  
 شریف‌تر می‌دانند و عقل را از ادراک آن معانی در حجاب می‌بینند و  
 عالم را نیز از آنچه بمدد عقل ظاهر و بمقیاس فیاں دریافته میشود  
 عظیم‌تر، وسیع‌تر، و گونه‌گون‌تر می‌داند. چنانکه آنچه را بمدد حس  
 و عقل ظاهر دریافته میشود عالم ملک میخوانند و آن را عالم ظلمت و  
 عالم خلق نیز میگویند در صورتیکه در ورای این عالم طاهر به چیرگی  
 که باطن عالم است نیز قائلند و آن را عالم ملکوت و عالم نور و عالم  
 امر هم می‌خوانند و بین عالم ملک و عالم ملکوت نیز عوالم متعدد بسیار



فایند و وجود این عوالم را حجاب قلب میدانند و لارمه معرفت واقعی را حرق این حجبهای پندارند و مکاشفات صوفیه در حقیقت عبور است از آنچه با ادراکات دصنی از این حجاب، بیرون میآوردند و البته این ادراکات را بیش از ادراکات حسی و عقلی موجب حزم و مایه یقین می شناسند و این است آنچه معرفت صوفیه و طریقه آنها را از معرفت حکماء و اهل علم جدا میکند. در واقع صوفی که اعتقاد خود با مجاهدت و خلوت و ریاضت تکشف حجب حس و بیل به ماوراء حس دست مییابد چشمت مهبط اوار روحانی و محل نزول فتوح لدنی میشود و اینهمه عارف باین فتوح بپراهمیت نمیدهد و آنرا مایه محنت بشمارد زیرا آنچه مصلوب اوست و رای این کشف و شهود و برتر ازین انوار و فتوح است هدف او وصول بحق و اتصال و اتحاد با اوست. ازین رو پس از وصول فعل خموشی بر لب می نهند و غالباً اسرار را همچنان نامکشوف میگردد و لفظ و عبارتی بجز برای بیان آن اسرار و معانی نمیبند و اگر باید بجز سخن «مفهوم و عطف خلوه» میکنند

این اتحاد و اتصال باحق البته برای همه کس حاصل نمیشود و از کمالات طریق آنکه از خود فانی میشود و باین مقام نایل میآید انسان کامل نام دارد. این انسان کامل که بهرحال نوعی مرد برتر است، متعلق بقلمرو روحانی، مظهر کمال و هدف غائی تربیت صوفیه بشمار است. وجود وی در نظر صوفیه جامع تمام عوالم و مظهر جمیع اسماء و صفات حق است. آئینه بی است که حق در آن تجلی دارد و در حقیقت غایت حقیقت و هدف آفرینش است. صوفیه عالی ترین نمونه انسان کامل را محمد میدانند و او را انسان اکمل میخوانند و همه انبیاء



را از ذات حق حد بیند و در مقام توجده بخلق از اشتغال بعالم غیب و حصر توحه مد ذات حق باز ماند. البته این تفرقه که برای کاملان اهل معرفت دست میدهد نزد صوفیه از آن تفرقه که مخصوص محجوبان است و آنها را از توحه بحق باز میدارد جداست. و تفرقه مشایخ از لوازم تعلق به خواص جسمانی است چنانکه جمع آنها در لوازم تجرد روح است اما نه از آنگونه که برای عوام نیز هست افراد و اختصاص بدهر يك از دو مقام جمع و تفرقه نزد کسانی از صوفیه که معتدل شناخته میشوند مردودست و بیشتر مشایخ جمع و تلفیق بین هر دو مقام را بوحیه میکنند و کسانی از مشایخ را که بین هر دو جمع کرده اند و بر موجب لو در هر يك بر حسب اقتضا عمل کرده اند ذوالعینین می خوانند و پیروان طریقت که مربی و مرشد و صاحب خدقاه بشمارند غالباً از این طبقه بوده اند و آنکه نزد صوفیه اسان کامل خوانده میشود نیز جمع بین جمع و تفرقه و باصطلاح ذوالعینین است. محققان صوفیه جمع بی تفرقه را زندقه و تفرقه بی جمع را تعجیل می شناسند و معتقدند آنکه از تفرقه دور باشد عبودیت و نادرست است و آنکه از مقام جمع برکنار باشد معرفت او درست نیست. بالاتر از مقام جمع نیز مقام دیگر است که آن را جمع الجمع میخوانند و گویند آن مقام عبارتست از استهلاك تام در حق و این مقام فناس و نزد صاحب این مقام نه جمع توحه وی را از خلق باز میدارد نه تفرقه او را از استغراق در حق مانع میآید. چون سخن از فنا در میان آمد باید توحه کرد که فناء صوفیه را برخلاف مشهور بهیچوجه نمیتوان با آنچه نزد بودا و هندو به پیروان تعبیر میشود یکی دانست زیرا پیروان در واقع انتهای تناسخ صورت و



صواب معانی بشریت از آن جسم زایل میشود و معانی ربوبیت بر وی طاری می گردد و این قول الله نه فقط در رد معتدلين صوفیه بلکه حتی در رد قائلان به وحدت و خود نیز مقبول نیست. طائفة نخست نسبت آنکه حلول را خلاف شریعت میدانند و طائفة دوم بدان جهت که قول بحلول و اتحاد مستلزم اعتقاد بدو و خودست در صورتیکه بر آنها خود حقیقت واحدی است و در آن دوئی و دوگانگی در کار نیست. در هر حال از صوفیه کسانی که قائل بحلول بوده اند مورد تکفیر و انکار عامه مسلمین شده اند و همواره در ردیف نصاری و علامه شیعه مطعون و مذکور بوده اند. بری اتحاد نیز مثل حلول برد عامه مسلمین و متکلمین مردود است اما بعضی رصوفیه آن را ممکن می شمارند و از لوازم و نتایج فناء صفات بشری میدانند. این اتحاد که صوفیه مدعی آنند عبارتست از آنکه خداوند با انسان یکی شود. اما حصول این اتحاد در واقع بدین گونه است که اراده انسان در اراده حق فانی شود و زهستی و مرادی هیچ بقی نماند. جز باین معنی صور دیگری از اتحاد خدا و انسان را محققان صوفیه مقبول و معقول نمی شمارند\*. در هر صورت از صوفیه غالب کسانی که بمشرب وحدت تمایل دارند و خود را حقیقت واحد میدانند و معتقدند پدید آمدن کثرت و تعدد در آن حقیقت واحد خود امریست موهوم که بمنائة تصاویر و سایدهاست و جز حقیقت واحد حالی از کثرت و تعدد که وجود حقیقی است هر چه دیگر تصور آید عدم است و این معانی و مدعی در مذهب فرقه فناء صوفیه است که بیل بدان غایت و هدف تمام مجاهدات صوفی و آخر بن منزل از منازل سائرین طریقت شمارست.

صی میرزا سدها که ، توفیق و توفیق صوفی را همه حب  
ند "حق" مکتوبات است که رست شوار ، عالی موقوف به حدیه و  
کشش عینی ، حوث و سحر ، معام ، حله و ثل نمیم حدیه حوالی و انحراف و  
صدها "فقه" و صفات بشری و برای علم ساحت و عبادت است نهما  
عناست برای است که "الله" ، این متعبد عالمی میسرساند ، این عبادت  
را هم که حدیه خوانده میشود عبادت است و کشش عینی که با اعتقاد  
صدها رجای حق بر نموده میسرند ، و اما این سطر و سطر طی مراحل  
مجاهده و معرفت و مشاهده حق میسرانند ، فرد محقق صوفیه ، با  
آب ، مجاهده و کوشش برای وصول به حق لازم است ، کافی نیست و بی  
حدیه و عنایت الهی ثمری از آن حاصل نمیشود ، به عقیده این جماعت ،  
چون کوشش و جهاد انسان در وصول به حق مؤثر نیست ، و کشش عینی  
بیر لازم است در این صورت مابقی ندارد که حدیه و کشش عینی را ، بدون  
صی مراحل سیر و ارهمان آعد را ، به عنایت خویش مخصوص ندارد ،  
و چنین کسان را صوفیه محدوب خواند ، سالک برای وصول به حق  
، مراحل مجاهدت می گذرد و سلسله مراقب را طی مینماید ، طریق  
سالک را صوفیه ترقی میجوید ، چون در آن از مراقب مادیون مراقب  
ما فوق میروند ، اما طریق محدوب را ندانی میگویند از آن رو که وی  
می آنکه مراقب پایین را در بورد دست در شجره عنایت میزند و بحق  
فردیت میشود ، ندین گونه ، سالک به دلالت آثار و اسماء و صفات به  
ذات حق معرفت حاصل میکند ، در صورتیکه محدوب از آعد کار است  
کشفی که از عنایت حق به وی میسرند ذات حق را ادراک میکند ، و پس  
از آن از معرفت ذات بشهود صفات و معرفت اسماء و آثار هدایت می.

باید و مدین بر تیب ، پادشاه راه سالک آغاز راه معذب است ، و آغاز کار سالک پایان سر معذب در هر حال ، انکاء پرمجاشده و سلوک طریقه کسانی از صوفیه است که وصول به حق را قدم آخر طریقت میدانند اما کسانی که آنرا قدم اول می‌شمارند بنای کارشان بر جذب است ، و این جمعیت اخیر معرفت اهل حدیه را ، که کشف و شهود است ، بر معرفت اهل سلوک ، که تحقیق و طلب است ؛ ترجیح می‌دهند . بهر صورت ، کسانی که سلوک را اصل قرار داده‌اند مثل قشیری ، سلمی و غیره غالباً معتقدند که بدون مجاهدت کشف حاصل نمیشود ، در صورتی که شادلی و ابن عطاء الله اسکندری و بعضی دیگر از محققان صوفیه عقیده دارند که آنچه سبب وصول بحق است عنایت اوست ، و کوشش و مجاهده سالک در این مورد تأثیری ندارد . ماری ، آنکه سلوک وی منتهی میشود ، به وصول و معرفت و شهود بالا واسطه نزد صوفیه سالک معذب خوانده میشود ، و آنکس که سبب عنایت الهی در اول قدم به حق میرسد ، اما پس از وصول بحق بار بر طریق سلسله مراتب باز میگردد تا آن راه را که بی‌مجاهده طی کرده است ، بشناسد ، معذب سالک گفته میشود ، و در واقع راهی را که سالک معذب از خلق بحق پیموده است (سیر از خلق به حق) ، معذب سالک از حق به خلق طی میکند (سیر از حق به خلق) ؛ بعقیده محققان صوفیه ، آنکه شایسته ارشاد و تسخیر و رهبری است معذب سالک است ، که هم بعنایت الهی اختصاص دارد ، و هم از رسم و راه منزلها یا خیر است ؛ اما بعضی نیز معتقدند که سالک معذب هم صلاحیت تسخیر و رهبری دارد .

این اعتقاد به حدیه از حیث نفی فایده تام مجاهده و عمل در امر وصول بحق شده است دارد بطریقه سکدسته از عرفای متأخر مسیحی که

که بیست احوال صوفیه بود این حدیث میگویند. این حدیث برای  
فرد ممکن نیست الا که عمایه الهی شامل وی شود. و این از هر  
آنچه سعی و جهد انسانی است باید دست برداشت. خود را باید در  
مهب روح هدایت فرمود و خدمت اطلب حق را به دست  
هدف این حدیث و غنایب ربانی وصول کند حق است که  
عزت هر صاحب دلست و روح صوفی طالب و مشتاق آن سب و همین  
طلب اشتیاق است که صوفیه را آن محبت و عشق الهی تعبر میکنند  
و حدیث حدیث حق را منشأ آن می شمارند و آن را منشأ حق میدانند  
که بدان دل های مستعد را صفا میکنند در هر حال برد عین صوفیه  
محبت منشأ جمیع احوال غنایب و حقیقت آن محبت و و همت است\*.  
از این رو احوال مختلف در حقیقت و حقایق و سبب و شوق و اس و  
رضا و تسلیم همه از لوازم آمدن بدین سبب معنیده بعضی از مشایخ هیچ  
چیز مثال محبت و عشق نمیتوانند صوفی را تهدید و تربیت کنند و در معرض  
احوال قرار دهند. از همین روست که صوفیه عین عشق را اهمیت  
بسیار میدهند. بعضی مشایخ اساس سلوک و طریقت خویش را بر عشق  
بنیاده اند حتی عده یی نیز بدان سبب که جمال صورت را مظهر و معالای  
طلعت غیب می شمارند در کار عشق بصورت پرستی منسوب شده اند. در  
هر صورت صوفیه در مراتب عشق و محبت نکته سنجی های دقیق کرده اند  
و در احوال معبران و در حیات محبت تحقیقات بدیع دارند که در اشعار و  
قصه های آنان و حتی در احوال بعضی از مشایخ بتفصیل آمده است  
حاصل آنکه عشق و غایت حقیقت و مدار وجود آدمی است چرا که روح  
انسان بازگشت و اتصال بمبدأ و منشأ اصلی خویش را می جوید ازین رو



در طلب حق به راه عشق میبویید . به علاوه چون هر کمالی که هست منشأ آن ذات حق است عجب نیست که محبت او از هر محرک دیگر قوی تر است باری کمال محبت و نهایت حد علیه آن عشق است چنان که کمال عشق نیز استغراق تام و فسی کامل عاشق است در وجود معشوق و در واقع عشق صوفی که با انقطاع از ماسوی شروع میشود با اتحاد و اتصال بمعشوق منتهی میشود و صوفی را از مقامات تنزل با فنا میرسد \*

در بین عرفاء و صوفیة مسلمین ، اولین کس که وحدت وجود را اساس تعلیم و نظریة خویش قرار داد محیی الدین ابومکر محمد بن علی بن عربی حاتمی طایی بود ، از اهل اندلس ، که او را محض اختصاراً غالباً ابن عربی می خوانند در حقیقت آنچه از بایزید نقل است که «سبجانی ما اعصم شأنی» گفت سخنی است که در حال سرگشته است نه صدق و وث برای حاکی از اصل تعلیم و مذهب او نیست در صورتیکه قول و اعتقاد ابن عربی به وحدت وجود، مذهب و مشرب عرفانی اوست و مبتنی بر قواعدیست که اساس نظریة او شمارست . به علاوه ، گفته کسانی مانند بایزید و حلاج در حقیقت وحدت وجود نیست بلکه قول است بحلول و اتحاد، یعنی حلول لاهوت در فاسوت یا اتحاد آنها . به عبارت دیگر مذهب ابن عربی بر اصل وحدت<sup>۱</sup> مبتنی است یعنی بر این فکر که وجود امرست واحد که حق است و آنچه ماسوی خوانده می شود دیگر وجود حقیقی و مستقل ندارد. در صورتیکه طریقه بایزید و حلاج مبتنی

است بر اصل ثنویت یعنی اینکه دو وجود مستقل مجری هست که یکی خالق دیگر نیست پس باهوت است. آدیگر داسوت و لاهوت در صورت حاکم کریمه است با آن متحد شده است در هر حال مدد عربی شهادت مدد - ایسی نور دارد که تیره و خدرت و خود قابل است. البته قول او با کلام این عربی تفاوت بسیار دارد.

این ابن عربی - ناچنانکه از خط معاصران او و از علماء امام شعرایی بر می آید بن العربی - از دروگان صوفیه مسلمین است و او را « الشیخ الأكبر » و « ابن افلاطون » لقب داده اند و « حاتم لادله » خوانده اند وی در ۱۷ رمضان سال ۵۶۰ هجری در مرسته از بلاد جنوب شرقی اندلس مدین آمد. خانواده او هر دمی توانگر اما بسیار مددین و پیرهن کار بودند هشت ساله بود که خاندانش متاثر از استیلای « موحدون » در مرسته و آن ولایت به اشبیلیه رسید روزگار کودکی او درین شهر گذشت و وی در آنجا یک چند کسب علوم پرداخت و بردن یکی از پیران ابن حزم و فقه و حدیث آموخت در قرصه، هنگامیکه در اوایل جوانی بود بخدمت ابن رشد حکیم، بلس، که در آفرمن قاضی قرطبه بود، رسید. وقتی در گرفت اندر این درن و اصرار مادر، وی را که بدب و تفریح و شکارش از رهد و دین و حدیث علاقه داشت بر رهد و معرفت کشاند. آنگاه بیمار شد و یک چند به ستر افتاد در آن بیماری خوابها دید که عذاب جهنم بر وی موده شد پدرش هم مرد و دو هفته پیش از مرگ ابن واقعه خویش حیر داد. این عوامل دست بهم داد و او را سوی زهد و تصوف کشانید. چنانکه حتی پیش از

و سات پدر نیز این شوق به دهد و تصوف در روی بیدار گشته بود. درین زمان هر چند بعضی از صوفیه مراوده بی پیدا کرده بود و از تاثیر ارشاد آنها بمراقبت باطن و محاسبه نفس توحه یافته بود اما مربی واقعی و مرشد و راهنمای حقیقی او اعتزال و انزوا بود. در قفس ستانها تنهامیکشید و در احوال و اطوار حیات تأمل و تفکر میکرد. روزها در مقابر، خلوت می‌گزید و بامر دگن راز و بیزه‌ها داشت. در يك واقعه نیز خضر را ملاقات کرد و پس از آن سیاحت بیرون آمد. در مغرب با انومدین صوفی و در تونس با ابوالقاسم بن قسری رهد بر خورد. يك چند در نو حبه مغرب و اندلس سیاحت کرد و سپس به قاس رفت و آنجا رحل اقامت افکند. پس يك حمد در آنجا بر باصات روی آورد و اشراقات روحانی هم آنجا بر روی دست داد. باز به مرسیه رفت و در آنجا مواقع النجوم خویش را نوشت و در آن کتاب بیان کرد که مبتدی را بی آسکه به شیخ و مرشد حاجت باشد سلوک ممکن است. مدتی از آنجا به مراکش رفت و در آن شهر بیر الهمام روحانی بر روی فرو ریخت و خواهشهای عجیب دید. از جمله يك بار در خواب چنان دید که مانجم و حروف پیوند یافته است و چون آن خواب وی را بر کسی که ارتاویل خواب واقف بود عرضه کردند گفته بود صاحب این خواب دریایی بی پایانست و خداوند او را از اسرار علوم بهره داده است اینگونه جوابها و اشارات غسی و ملاقات و محصور او را ترك دیار مغرب و اندلس خواند و به آهنگك مكه و محاورت آن بر انگشت. از آنجا راه مشرق را پیش گرفت. چندی در مكه محاورت گریه. و در آنجا عاشق دختر شیخ مکن الدین ابوشجاع راهرا الاصفهانی که ریل مكه بود شد و دیوان « ترجمان الاشواق » را برای این دختر

این کتاب پرده‌هاست بر این کتاب و بی‌شک این کتاب را  
 در آن روز در شهر ایندخت ساخته است و در آن روز در شهر  
 شد حق و بی‌گناهان مدح و ستایش و طهارت و پاکیزگی  
 و در آن روز در شهر ایندخت پرده‌ها افتاد و آمدن و بی‌گناهان  
 و در آن روز است که بعد از آن روز در شهر ایندخت و بی‌گناهان  
 و در آن روز هر یک از این روزها است

محبوب الناس در بغداد و موصل و چند ساحت کرده و باذن  
 علم و معارف و اهتمام نمود در باب شرح "رحمان (شواقی) برداشت  
 و آن شرح را که صفت و فایده و حکمی دارد موسوم به "الذخائر و  
 الامانی فی شرح بر حمان الاشواقی" نمود و در هر حال این اثر به دست  
 این صاحب مشرق بک چند در قاهره و اسکندریه و قیوة و جاز و دست  
 و چند بار نامشهور است در دمشق سکونت جست و در سنه ۹۳۸ هجری  
 در بغداد و آن زمان بود که در صالحیه دمشق که مقام صالح و فقرا بود و مسجون  
 گشت بن عربی و گذشته از مقام حکمت و عرفان در شعر و ادب نیز  
 مقام عالی داشت و فوق معرفت آموری و فنی و عربی را بهم در می‌آمیخته  
 بود مثل عراقی که فتوحات مکتبه وی را صدا و انعکاس  
 احب و العلوم او خوانده اند و در طریقت و شریعت صاحب نظر بود و در شریعت  
 بقدر عراقی دقت و احتیاط داشت و گوی می‌فقه و شریعت را مقدمه احوال  
 فنی میدانست. با انشعاب اهل زهد و انزوا بود. بمال و جاه و قبول عام  
 چندان توجه نداشت. بهر شهری که میرفت و صوفیان آنجا در می‌آمیخت  
 اهل نوک بود و بی‌زاد و توشه از شهری دیگر میرفت. و وقتی در  
 شهری توانگران بدو چیزی میدادند آن را بفقیران و از زاین می‌بخشید  
 چنانکه گویند سائلی برد او رفت و او را چیزی خواست. خاندینی را

که در آن می‌ریست بدان سائل بخشید

در هر شهر که وارد می‌شد با فقهاء و متصوفه اختلاط و مباحثه میکرد در آن زمان در اکثر بلاد اسلام لا اقل نزد اهل نظر شهر بداشت و غالب علماء عصر نیز مصاحبه و مکاتبه مینمود . از جمله میگویند نامه‌ی به فخر رازی نوشت و او را دعوت کرد از علوم رسمی در گذرد و به علوم الهی روی آورد \* و نیز گویند از ابن فارض اخارت خواست تا قصیده‌ی ثابته‌ی او را شرح کند وی گفت فتوحات مکیه تو شرح آن است محیی الدین در فقه و شریعت نیز صاحب تبحر و بطریقت بود و با آنکه در عبادات مذهب اهل طاهر را داشت خوشتر را صاحب سر میدنست . شریعت در نظر او گوی می‌مقدمه‌ی بود برای احوال قلبی ، و ازین رو سخنان او که گاه از شطح و دعوی بسیار مشحون میشد و اینکه او خود را خاتم الاولیاء دانسته است و به خاتم الانبیاء مقایسه کرده است هم از اینگونه دعاوی اوست چنانکه نیز ادعای رؤیت محمد و حصر و دعوی اطلاع بر اسم اعظم و کیمیا طاهره را همین گونه سخنان اوست و گویا بسبب همین گونه سخنان بود که یکبار در مصر اهل شریعت بر وی انکار سخت کردند و در قصد قتلش برآمدند که عاقبت شیخ البجایی او را از آن محصه رهاید

در سخنان محیی الدین مطالبی هست که ظاهر آن الحاد است و ازین جهت درباره‌ی او بین مسلمین اختلاف هست . بعضی او را ملحد و زندیق شمرده‌اند و بعضی دیگر قطب و ولی دانسته‌اند . از کسانی که او را ستوده‌اند شهاب الدین سهروردی ، فیروز آبادی صاحب قاموس ، فخر الدین رازی ، و سبکی است و از جمله کسانی که او را فسخ کرده‌اند حافظ دهلی ، ابن العسکری ، نقارانی ، و مخصوصاً ابن تیمیة است و وی اقوال

منکرین . در باب اس عربی نقل کرده است و بر وی سخن رسیده است .  
 فرور آمدی که بعضی آثار شیخ بخط و موجود است می گویند رهائی  
 بصورتی در باره محیی الدین و معنی لقب او فتوی خواستند و نوشت که  
 وی شیخ و امام است و محیی معالم و راستود . امام شعرایی هم میگویند  
 که همه محققان حلال مقام او را در تمام علوم تصدیق کرده اند و  
 کسانی نیز که بر او نظر افکار میگردند بسبب دقت کلام او است که  
 همگان معانی کلمات او را درست ادراک کرده اند \*

صدرالدین محمد بن اسحق قونوی متوفی در ۶۷۳ شاکرد  
 محیی الدین و دست پرورده او بود . درش بر وخت محیی الدین  
 در آمده بود و او تحت تربیت شیخ واقع شده بود ازین رو شرح و  
 تقریر عقاید محیی الدین پرداخت و آن عهد را بوجهی که مطابق  
 شریعت باشد تصریح کرد و کتبهایی مانند مفاتیح الغیب و مصوص و فکوه  
 و صفحات الهیه را در تبیین و تقریر آن آراء تألیف کرد و شاگرد او  
 فخرالدین ابراهیم عراقی نیز کتب مصوص و فتوحات را از تألیف  
 محیی الدین در محضر شیخ صدرالدین مدرس خواند و در اثناء درس فصوص  
 کتاب لمعات را که بر اصول محیی الدین تألیف کرده بود بدون ساحت  
 و آن آراء و عقاید ابا ابی بی لطف و شاعرانه تأیید نمود گذشته از بعضی  
 فقهاء و محدثین مانند ابن تیمیه و ابن قیم الجوزیه که در مذهب محیی الدین  
 طعن کرده اند از صوفیه نیز بعضی مخالف طریقه او بوده اند چنانکه  
 علاءالدوله سمنانی در رد وی سخن گفته است و بعد لرزان کاشانی که  
 تأیید محیی الدین بر خاسته است درین باب مکاتبه کرده و این مکتوبها  
 در صفحات الاس حامی ضبط است . باری آثار ابن عربی زیاده است . وی

در یاری مسائل، حتی ادب و تاریخ و تفسیر و اسرار العلوم کتاب دارد  
 در کلمات یکنصد و پنجاه جلد کتاب از وی بر می‌شمرد، در صورتی که  
 دیگران تعداد کتابهای او را بیشتر گفته‌اند و ارجامی نقل شده است  
 که مکتوبات او یکنصد کتاب و رساله است اما در معجم المطبوعات هست  
 و هشت جلد از آثار چاپ شده او معرفی شده است که بعضی از آنها در  
 واقع مجموعه‌هایی است از رسالات متعدد ابن عربی، این کتابها اکثر  
 سکه تمام شامل مباحث تصوف است و در آنها قصید و موشحات مهم و  
 دقیق و لطیف نقل شده است و مهم‌ترین این کتابهایکی الفوحات المکمه  
 است در چهار مجلد بزرگ که از مهم‌ترین کتب اوست و در آن تمام علوم  
 صوفیه آمده است، دیگر قصص الحکم که مشتمل بر خلاصه مذهب  
 ابن عربی و مخصوصاً منضم بیان کامل و دقیق عقاید او در وحدت وجود  
 است اما کتبی است پر از رموز و عموم و بسیار مشکل و محتاج  
 شرح دیگر ترجمان الاشواق که مجموعه اشعار عاشقانه است با آنکه  
 مؤلف آنها را یکسره معارف الهیه میداند در ریحه عشق شری از آنها  
 شنیده میشود. دیگر شرح آن کتاب است موسوم به الذخائر و الاطلاق  
 که شرحی صوفیه محسوبست و شارح میخواسته بر عشق شری شاعر -  
 که خود او بوده است - پرده‌هایی ارا بهام و عموم بکشد. دیگر محصرات  
 الابرار و مسامرات الاحیاء و همچنین التدرجات الالهیه باصلاح المملکه  
 الانسانیه است و دیگر مشکاة الانوار فی ما روی عن الله عز و جل من الاخبار  
 دیگر مواقع المعجوم و همچنین روح القدس، و نیز دیوان ابن عربی است  
 که آن را الدیوان الاکبر می‌خوانند و غیر ازینها چند که گفته شد  
 کتابها و رسالات متعدد بسیار دارد که بهر گز محقق معروف رساله  
 عالمائیه در آن باب دارد.\*

۱. کتاب قصص احادیث شده و طبع شده است بر این کتاب که در این  
صورت آن در احادیث در حکمت و این روش را می‌کند و می‌برد و  
و بهمن شود معروف و این و این کتاب که در این صورت و این  
صورت می‌کند از این کتاب که در این صورت و این کتاب که در این  
شرح و تفسیر آن و این است چون و این و این کتاب که در این  
اصطلاحات خاصه و در غالب موارد مشهور است و بعضی موارد و هر گونه  
نه بر حریف می‌باشد و این و این و این و این و این و این و این و این  
عدول افتد نیز و هم مطالب آن یکی و شوار مشهور و وصول بمقصد و  
ممکن نیست و این در این کتاب که مطالب فوق العاده می‌باشد است و در این  
مطالب گویای قصص در این کتاب تدبیر شده است به فلسفه و تفسیر  
و عمیق.

این قصص است و هفت گانه، هر یک مستند است معده بی آیت  
قرآنی و احادیث نبوی که با کلمه خاص یعنی ما نام بی مذکور در این  
قص که حکمت آن منسوب بدوست، متصل و مرتبط می  
باشد. در هر قصه مؤلف قصه آن بی را که حکمت قص منسوب بدوست  
مطابق احادیث اما در پرده رموز و الفاظ و اشارات ذکر می‌کند اما هر قصه  
در واقع صحفه ایست با مؤلف نقش خاص و معرفت مخصوص آن بی را  
مطابق اعتقاد و استنباط خویش بیان نماید و ابیاء بدان صورت که در قصص  
تصویر شده اند در واقع نمونه ها و صورتهای هستند از انسان کامل که  
هر کدام مطابق حقه خاص خود خدا را بحق می‌شناسند. چنانکه  
فی المثل آدم و حواء خلافت انسانی را تفسیر می‌کند، و ایوب مظهر  
انسانی است که با ابتلاء و عذاب حجب از حق متلا شده است. این



عربی در بیان این مطالب عنداللزوم آیات و احادیث را تأویل میکنند و جمیل خود از آنها معنی استنباط می نمایند و در واقع بلسان باطن صحبت می نمایند هر چند خود او در بعضی موارد چنین وانمود میکند که از تأویل احتساب دارد.

کتاب فصوص الحکم مهم ترین و عمیق ترین مؤلفات ابن عربی است در تصوف، و بی شک این کتاب در عقاید و آراء صوفیه معاصر او و بعد از او تأثیر بسار داشته است. درین کتاب ابن عربی مذهب وحدت وجود را تکامل ترین وجه تقریر کرده است و معانی و اصطلاحات آنرا تمییز و تفسیر نموده و در بیان این مذهب از جمیع مأخذ و مصادر چون قرآن و حدیث و کلام و حکمت مشائی و اشراقی و حکمت مسیحی و یهودی و همچنین از مصطلحات اسماعیلیه باطنیه و اخوان الصفا و متصوفه مدما استفاده نموده است و تمام این استعدادات و اقتباسات را رنگ و صغیه بی مناسب و موافق با مذهب وحدت وجود خویش داده است و خلاصه گفتمنهایی از افکار و معانی و الفاظ و اصطلاحات مخصوص معارف صوفیه را در خود جمع نهاده است که در جمیع میراث صوفیه تأثیر کرده است و اکثر صوفیهایی که بعد از او آمده اند بیش و کم از معانی و معارف و الفاظ و اصطلاحات او بتوعی بهره برده اند هر چند این فواید و مطالب از کتاب کبیر فتوحات المکیه بیشتر حاصل است اما فصوص الحکم حال دیگر دارد و عصاره و زبده معارف محیی الدین را شاملست علی الخصوص که تحقیق در مسائل مربوط بوحدیت وجود درین کتاب دقیق تر و جامع تر است و فصوص الحکم خلاصه فلسفه وحدت وجود صوفیه است و محققان صوفیه بعد از محیی الدین، علی الخصوص شعراء صوفیه ایران از آن بهره بسیار یافته اند. صرد بیان و شیوه انشاء کتاب ما

حدی و شعر را به دست معنی که از بنا جو مده محفی و مشهور  
 میشود و دیگر به ساهر میگردد و در این نظر حفظ اصطلاحات  
 بیرون میآید و پیداست که وی در آن بحث تأثر معنی و حی و  
 الهام نوشته است خود را حدیث از مقدمه معنی و معنای کتاب در  
 مآب معنی و معتقد است که این کتاب را پیغمبر در جوابی که وی  
 سال ۶۲۷ در شهر دمشق دهنده است بر وی املاء کرده است و او  
 فقط مترجم آن رؤیا و مکاشفه است و در واقع قصوص نیز مانند  
 الفتوحات احسنه سن کشم و الهامهایی اوست که بروی رعس وارد  
 شده است به یکه مانند کتب دیگر از حاصلا و کرو و ممال و رویت باشد  
 خلاصه میتوان گفت قصوص الحکم، کامترین و جامعترین کتابی است  
 که در آن محیی لدین بن حکمت دوقبی و قوه تمار جمع کرده  
 است و به تعصیر دیگر این کتاب هم از لحاظ معانی و مندرجات و هم  
 از جهت سبک و اسلوب از سایر آثار شیخ ممتاز و مشخص است

کتاب فتوحات مکیه ابن عربی را، امام شعرانی (متوفی ۹۳۷)  
 تلخیص نموده است، و این کتاب بسیار مفصل متضمن جمیع عقاید و  
 معارف عرفاست و محتوی است بریانصد و شصت فصل که شیخ در فصل  
 ۵۵۹ کتاب خود خلاصه‌ای از مندرجات تمام کتاب را بیان کرده است.  
 کسانی که این کتاب را با نظر نقد نگریسته‌اند، نکته‌ها بر آن  
 گرفته‌اند. از جمله این نکات که حکایت از احوال نفسانی خاص این  
 عربی دارد دعاوی عربیه اوست در طبعی کتاب و رؤیاهای شگفتی است  
 که از احوال خویش نقل دارد. مثل آنکه مکرر درین کتاب نقل  
 کرده است که از دختری شیرخوار که داشتم مسأله‌یی از فقه پرسیدم

شنید و جواب آن مسأله بداد و جایی دیگر نقل میکند که کودکی در شکم مادر بود وقتی مادر عطسه زد اردرون شکم آوار داد یرحمک الله و این آوار کودک چنان رسامود که همه حاضران ششمنند این عربی این گونه دعاوی عربی را چنان بقوت بیان میکند، که گویی شك را در آن راه نیست\* . قدر مسلم اینست که درین کتاب اندازمینی مطالب و دعاوی غریب هست که عقول و اذهان عادی و متوسط و کسانی که نخواهند آن را بنده عادی بدون تأویل به رموز و اسرار بنگرند نمیتوانند آن سخنان را تحمل کنند و گویی نوعی اریستوکراسی عقلی در آن هست که جر برای کسانی که اذهان و عقول بلند پرواز عاصی و عالی دارند درك مطالب آن کتب آسان نیست\* .

در باره ارزش ادبی آثار محیی الدین نقادان اختلاف عقیده دارند . غالباً اثر او را به وفور معانی و علو بین ستوده اند\* . شیوه او این مزیت را دارد که خواننده را با الفاظ مشغول نمیکند و در معانی مستغرق میندارند . اما همین معنی سخن او را در بعضی موارد غرض ، رموز ، تأویل پذیر ، و محتاج شرح و تأویل میکند . شعر او نیز گاه سست و ضعیف است و بسا که جنبه «تعلیمی» طراوت شعر را از آن بدرمیگیرد در پاره‌هایی موارد حتی وزن مضطربست و خطای لفظی هم دارد . اما چند عیب و خطای لفظی البته از ارزش و اهمیت کلام او نمیکاهد مطالعه اشعار او نشان میدهد که بیشتر آنها تحت تأثیر شوق و درد واقعی سروده شده و از معانی لطیف و خیالهای عالی مشحونست و در بعضی موارد ، حتی رنگ و بوی شعر فارسی در کلام او هست و صاهر آنست که بعضی از شاعران ایران حاصد از قرن هشتم بعد از تأثیر افکار و خیالات و اسلوب او را کنار سوده اند در هر حال محیی الدین

«وَبَلَدُهُ مِنْ دَامٍ» در حدیثی برای فریضه صومیه بیان کرده است. مثل بسیاری از گویندگان دیگر فهم معانی و مسائل مهمه شیوه بیان است. این مستور افکار همه در حد و در روی حد در

عصی محققان پس رموز و اشارات مذکور در حدیث محیی الدین با معانی و اسلوب تازه در کتب معروف «کحی الدین» مناسبت و مشابهت یافته اند. چنانکه و برزیا را که کنار داشته داهم می شاعر اقبال بی در سر مروت و دورج شده است با حصر که در اشراقات محیی الدین مکرر بر روی ظاهر میشود و در حدیثی شده و بر روی میگنجد مطابق گرفته بد مناسبات داشته ام محیی الدین بسیار است از جمله آنکه شاعر فلوراس هم - مثلاً عرف ادلس - ناچار شده است اشعار عاشقانه خویش را شرح کند و شن دهد عشقی که در آن ترانه ها هست باید تعبیر به عشق جسمانی شود.

باری محیی الدین تصوف را نوعی فلسفه تبدیل کرده است و مثل حکمت آن را نشیبه بخلق و تخلق با خلاق الهیه خوانده است. این فلسفه او بزر توحیدی عبارتست از تلفیق عقاید اشعریه با حکمت اسکندر بن و افلاطونیان حدید و همچنین رنگ مسیحیت بزر چنانکه محققان توجه کرده اند در حکمت او پیداست. اما قول او وحدت وجود که اساس تعلیم عرفانی اوست و در کتب او خاصه «مصوص الحکم» به عبارات مختلف بیان شده است مبنی بر این فکرست که وجود حقیقی است واحد و ازلی. این وجود واحد ازل هم البته خداست و بدین گونه عالم خود وجود مستقل حقیقی ندارد و هم و خیال صرف است و

وجود حقیقی يك چیز بیش نیست. عالم ما تمام اختلافاتی که در اشکال و صورتهای کائنات آن هست چیزی نیست، المظاهر گونه گونه کون حقیقتی واحد که همان وجود الهی است و در واقع از همین نظریه است که تمام آراء ابن عربی ناشی شده است و همین فرست که اساس طریقه فلسفی اوست. بنابراین نمیتوان قائل بود بدو وجود جداگانه که یکی حلق باشد و دیگری محذوق بلکه فقط باید قائل بود وجود واحدی بود که آن را چون از يك وجه بنگرند خلق است و چون از وجه دیگر ننگرند حق است و بین آن دو وجه، تباین و تغایر ذاتی نیست. اما البته در اینجا طبعاً این سؤال پیش می آید که پس حدوث کائنات عالم که دچار محسوس و مشهود است و آن را هیچ وجه انکار نمیتوان کرد چگونه است؟ و این حدوث را که حتی بیش چشم ما انعقد می افتد و در سیحۀ آن چیزی که موجود و کائن نیست کائن و موجود میشود چگونه توجه توان کرد؟ چون اگر وجود حقیقتی و احد است پس تفاوت بین حادث و قدیم چیست و امور و حوادث عالم که در غرضه هستی نیستند چگونه وجود میابند و خلعت هستی می پوشند؟ جوابی که ابن عربی باین سؤال میدهد اینست که وجود البته حقیقتی و احد است و حدوث و تعدد و تکثر ندارد. این حقیقت واحد عبارت از همان ذات حق است که ازلی است، و عالم در واقع وجود حقیقی ندارد بود و نمایش و وهم صرف است و وجود واقعی مختص ذات حق است. باری معقده محیی. الدین. این حقیقت واحد که وجود حق است دارای يك تجلی ارلی است که ابن عربی آن را فیض اقدس میخواند و عبارت میداند از تجلی ذات الهی در صور جمیع ممکنات. این صورت ممکنات را هم محیی.

الدین امری معقول مدد کند و خود غشی نداند و احساس کند که آن را  
 «الاعیان الثابتة فی العدم» میخواند و معتقدست که اینصورت ممکنست  
 در علم خدا ثابت است هم ظهور که معانی سر در عقول استن در عین حال  
 هم موجودست - یعنی باقتضا ظاهر میشود - و هم معدوم است چون وجود  
 حارحی ندارد در هر حال این «اعیان ثابتة در عدم» در نظر محیی لدین  
 اهمیت تمام دارد چنانکه عقیده او ، خداوند از صریح همین اعیان  
 ثابت است که بر احوال کائنات عالم غیب دارد و لکن موجودت را جز  
 بهمان طوری که باعیان ثابت بها علم دارد ظهور مآورد و مثلاً این  
 است که از حدود اعیان ثابتة تجاوز نمیکند باری عقیده این عربی  
 این «اعیان ثابتة در عدم» البته در حسب اقتضا ، این عالم معقول بعالم  
 محسوس ظاهر میشود و این ظهور همانست که محیی الدین آر فیض  
 مقدس میخواهد و معتقدست که در عالم وجود چیزی نیست که در مرحله  
 ظهور برخلاف حالی باشد که در مرحله ثبوت داشته است بنابر این  
 عقیده این عربی ، وجود که حقیقت واحدی است و در واقع چیزی  
 جز ذات حق نیست دو فیض بدو تجلی دارد یکی فیض اقدس است که  
 بدان «اعیان در عدم ثابت میشود» و دیگر فیض مقدس که بوسیله آن  
 اعیان ثابت در عدم در عالم محسوس ظاهر میشوند و بدین ترتیب ذات  
 حق باین تجلی که فیض قدس نام دارد، اعیان را در عدم «ثابت» میدارد  
 و باینجی دیگر که فیض مقدس نام دارد باقتضای مشیت این اعیان ثابت در  
 عدم را وارد عرصه ظهور میکند و خلاصه با این بین این عربی حدوث  
 کائنات را تبیین میکند و معلوم میدارد که در واقع وجود حقیقی است  
 واحد الا اینکه آن را چون از لحاظ «مظاهر» آن بشکریند متعدد و

متکثر بیسد و اشکال گونه گونه را «خلق» گویند اما وقتی آن وجود واحد را از لحاظ ذات و حقیقت منکرند آن همه کثرات را بوحدت راجع بینند و آن وحدت را عین حق دانند و باین اعتبار در نظر این- عربی عالم که خلق است هر چند مساوی و عین حق نیست اما از حق بزر جدا نیست چنانکه حق هم از خلق جدا نیست و در بیان همین معنی معنی ست که میگوید سبحان من خلق الاشياء وهو عینها یا اینهمه وحدت حق با اشياء در نظر این عربی مانع از آن نیست که خلق بحق عشق بورزد. زیرا عقیده وی تفاوت بین خلق و حق در واقع اعتداریست و حقیقت آنها یکی است علاوه هر چیز بحس خود عشق میورزد و این تعادلی که در تمام عالم هست بهمس سب است. درین صورت عشق بحق و محبت الهی که صوفیه از آن سخن گفته اند در نظر این عربی نامعقول نیست و شرح و بیان این فکر که اساس مذهب این عربی است تفصیلی دارد که بیانش در اینجا نمی گنجد. اما باید توجه کرد که این قول بوحدت و خود را که مذهب این عربی است فقهاء و متکلمین رد کرده اند و آن را منتهی باطل تکلیف شمرده اند و با اینهمه آثار این- عربی در اکثر عرفاء و متصوفه بعد خاصه در ایران و آسیای صغیر نمود و قبول تمام یافته است و تأویلهای عرفانی دقیق و بدعی که او از عقیده اسلامی کرده است قرن ها بعد از او در آثار حامی و دیگران منعکس شده است و در صاحب نظران مقبولتر و معقولتر از احوال متکلمان تلقی گشته است.

آنچه این حکمت دوقی صوفیه و نتایج حاصل از آن را باشریعت و آداب و سنت وفق هیئداد غالباً مشرب حاس آنها در تأویل بود، در

واده موده مال و آری ، فروخته است . بگو هر چه در دست  
 شریعت را ، بخرید و در جویش بفروشید و مدینه منوره را دست  
 نزنید آن بصری است . و آنست که در حقیقت خداست . آنست که  
 باطنی ، و اهتمام بر آنکه ظاهر عبارتست از مبدء و عاقبتی که گمان  
 میرود از آن اراده شده است در گردن و وسط آغ ، لفظی ، آنکه در  
 آب اشکالی نیست باعنی که در آن اشکالی نیست . بفرستد \* البته  
 نه به صوفیه جنس دارد نه مسلمان . این شیوه در سایر اقوام  
 و امم عالم بمیراث و سلبی بری شدت عقاید و آراء دارد و در سده  
 و باحوال مهری برای اجتناب از طواغیر و سحر ، که گمان میرود مقتضای  
 عقل با ذوق موفقی نیست . گفتند است و صحاب فیلون پیروی در  
 سیرتوراه و فرقه‌های با شک ( رندیق ) محوس در تفسیر و ست همس  
 شیوه را داشته‌اند . در مسلمانان ، در حلی قدیم بعضی فرق بدان  
 گرائیده‌اند . حمله حمله ( برای فرار از تحسین ) ، معتزله ( برای  
 احتساب از قول به حروریت و چهره‌ی دیگر ) ، طایفه و اخوان الصفا  
 ( برای تألیف بین عقل و شرع ) تأویل آیات و احادیث پرداخته‌اند .  
 حتی کسانی مثل اشعری و امام حنبل نیز در بعضی موارد ضرورت تمسک  
 تأویل را تصدیق کرده‌اند و عزالی و ساری از مفسرین نیز در یازدهی  
 مائل تأویل را یگانه راه حل شناخته‌اند \* معذلت حشویه و ظهریه  
 عالم از تأویل اباداشته‌اند و این تیمیه کسانی را که تأویل تمسک می-  
 جویند در ردیف قرامطه باطنیه و صابئین و فلاسفه شمرده است \* و  
 موفق الدین عبدالله بن قدامه ( متوفی ۶۲۰ ) از ائمه حنبلی کتابی در  
 «م التأویل» نوشته است .



بهر حال صوفیه، مثل باطنیه و اخوان الصفا، در بسیاری موارد تأویل تمسک حسته‌اند و مشرب آنها درین باب مشهور است. از قدماء صوفیه، چون شاه کرمانی، ابوسکر واسطی، شلی، و دیگران تأویلهایی در باب آیت قرآن نقل شده است چنانکه در اسرار التوحید نیز مکرر بتأویل کردن شیخ ابوسعید از آیت قرآنی اشارت کرده آمده است.\* همچنین در تفسیر سهل بن عبدالله تستری از معانی باطنی قرآن سخن رفته است و همین مشرب در تفاسیر دیگر صوفیه چون حقایق التفسیر سلمی، لطایف الاشارات قشیری، عرایس البیان، نقلی نیز تجلی یافته است.\* تبر افوال صدر الدین قوبیوی را در تأویل سوره فتحه و تورات عند الرزاق کاشانی را میتوان در اینجا یاد کرد. نزد مولوی که «ظاهر قرآن» را «چو شخص آدمی» می‌بیند که نقوش ظاهر و جانش خفی است.\* گرایش تأویل مکرر دهنده میشود و درین باب پیش ازین حاجت به ذکر امثال نیست. این ذوق تأویل را صوفیه در تفسیر احادیث قدسی و نبوی و همچنین در تبیین شطحیات مشایخ خویش نیز نگارمی. برده‌اند و این وسعت مشرب خود از اسبابی بوده است که متشرعان و فقها را نسبت به صوفیه بدین و بدگمان میساخته است.

سخن از حکمت صوفیه می‌آید که اشارتی به آراء اخوان الصفا و فلسفه حکماء اشراقی بشود البته تمام نیست. به بدان سبب که حکمت این هر دو طایفه با حکمت صوفیه در بعضی موارد شباهت دارد بلکه مخصوصاً بدین سبب که این هر سه حکمت تاحد زبانی به حکمت اسکندریه و نوافلاطونیان مدیونند و از آن بیش و کمتر استفاده کرده‌اند.

طریقۀ اخوان الصفا در بین صوفیه سبب مریدانۀ حکمت و اظلاله می شده است چنانکه در حکمت اسلامی هرگز اسراقی را افروده است اخوان الصفا که در پی اخوت و صدق و صوفیه انحصار مآل منها ادبها - محامه محضه من داشتند و در بین حکماء اشراقی در ار ذکر «اخوان» در حکمت الاشراق و توضیحه بی که شیخ مقتو در حقه اسرار اخوان خویش میسند تا حدی میگویند ستنایا کردن آن طایفه نیز دارای محامه خاص بوده اند\* آرد رشتۀ اصالی بر حسب کد حکمت اخوان الصفا را حکمت اشراقی می یو بدد؛ محقق است که شیخ اشراق در تألیف و تدوین حکمت اشراقی خویش از تأثیر حی بن یعقوب و مخصوصاً سلامان و ابسال اس سینا در کنار نموده است\* و اس سینا که پدر و مرادش با «دعوت» اسماعیلیه و ماسائل «اخوان الصفا» اشایی داشته اند در بعضی آثار - مخصوصاً در اواخر عمر - خویش تصایلات عرفانی و اشراقی نشان داده است

در حقیقت اخوان الصفا اشراق و وارث حکمت فناءوربان و نو - افلاطونان درعالم اسلام بوده اند و ذوق گوسوی در تعالیم آنها مشهود است. این طایفه عده بی بودماند از اهل معرفت که در حدود قرن چهارم هجری جمعیتی ستری و متخی داشته اند و صهرأ در امر دین و حکومت مقاصد خاصی را دنبال میکرده اند مجالس آنها که اعضاء آن اخوان خوانده میشده اند و در عالم اخوت سلسله مراتب روحانی داشته اند محقق و ستری بوده است و اخوان حقابق و معارف خود را از اسرار تلقی می - کرده اند و آنها را خربه یاران محرم اظهار نمکرده اند. بد آنکه رنگت عقائد اسماعیلیه و قرامطه و حتی اثنی عشری در تعالیم آنها هست مذهب اخوان چنانکه از مندرجات رسائل آنها - که از بعضی جهات یادآور

نسخه عدت فلو طین است. بر می آید تافیقی از مذاهب صوفیه و متکلمین بوده است و رنگ در تشتی و کنوسی و یونانی نیز در آن آشکار است. احوان الصفا خود را بخلصاء صوفیه منسوب می کرده اند\* و طریقه حکماء سمدلایی را، طریقه اشراقی جمع می داشته اند. ذکر نام هر مس و بلوهر و فیثاغورس و رفسو و افلاطون در رسائل آنها، توجه آنها بکتب ائولو حیا و بقا حقه منسوب بارسطو، تعالیم و مبادی حاکمی از عقاید کنوسی، قرائت مشرب آنها، را با حکماء اسکندریه نشان می دهد. بحث از عالم کبیر و عالم صغیر و توجه خاص بمسأله کثرت و وحدت و فیض و صدور و امثال این سخنان حنیه اشراقی حکمت آنها را نشان می دهد و نشان دهنده دین حکمت در مضامین آخر کتاب اشارات شیخ و در قصیده عینیه او و به در رساله فی العشق و رساله فی الملائکه و رساله سروریه او دیده می شود و با آنکه ارتباط حکمة المشرفیه شیخ با حکمت اشراقی محل تأمل است\* از قرائن پیداست که شیخ در آخر عمر از دهلیز تعالیم احوان الصفا و مبادی صوفیه بحساب حکمت اشراقی و عرفان گرائیده است و عرفان او نیز، از نوع افلاطونی. اما ظاهراً دور از قراطهای صوفیه بمملکت ویر کلوس بوده است\*. حکمت نوافلاطونی در سخن حلاج و عزالی نیز جلوه یافته است اما جلوه گاه عمده آن حکمت شیخ اشراق است.

در واقع آن حکمت اشراقی - یا شاید حکمت مشرقی - که ابن سینا در اواخر عمر با آن آشنائی داشته است و تمثیلات و قصه هایی مثل حی من یفطان، سلامان و ابسل، و رساله الطیروی نیز - مثل بعضی -

دیگر از آنها اواخر عمر نیز حکیم از آن است و باقی بقدری .  
 در آثار ایشان از فلسفه معروف و مشهور و ویشی مقبول  
 حکمت مشرق و رگ کس میبندد . با همه معنی و شیخ و حجت خوی  
 از دهی و بی در معروف است که اشرف و بی شهر و دردی و مددی  
 در هر دو حد و بی حد و بی حد و بی حد و بی حد و بی حد و بی حد  
 و فلسفه بی حد و بی حد و بی حد و بی حد و بی حد و بی حد و بی حد  
 میبندد و حکمت از رگ کس و بی حد و بی حد و بی حد و بی حد و بی حد  
 اشاف می و بی حد و بی حد و بی حد و بی حد و بی حد و بی حد و بی حد  
 حکم حلی و فادده است

حکمت شرقی، که از ارده «عالم سلوکی» بر عصر میبندد  
 در حقیقت نوعی فلسفه و افلاصوبی است که با اصطلاحات مآخون و  
 آئین قدیم ایرانیان توأم شده است و پیروان آن را اشراقی و اهل  
 اشراق میخوانند. این حکمت با این خصوصیات، آید به الله تعالیم آید به  
 از حکماء یونان است که در عهد خسرو ابوشیروان پیران آمدند و  
 تعالیم آنها طاهر آتا مدتها بعد از بازگشت خه دشان نیز در چند شاپور  
 و شاید مدارس دیگر ایران تعلیم میشد؟ بعضی احتمال داده اند که  
 چنین باشد اما از اینکه حتی فیوین هم بنا بر مشهور برای استعداده  
 حکمت مشرق آمده است پیداست که پیش از این حکماء نیز فلسفه بی  
 از نوع حکمت اشراق در مشرق و در قلمرو شاهنشاهان قدیم ایران

رواج د شده ست. ماری در حکمت سهروردی مادی افلاطونان جدید  
 واصطلاحات حکمت مغان مهم در آمیخته است، اما خود او - اگر چه  
 حکمت حوش را بر قاعدۀ نور و حلیمت قدماء فرس مثل حامسف و  
 وهرث و شتر و دوررحمهر مستنی می‌بندد - از مقسالات ثنویه محوس و  
 عماد ثنویه ماثویه تجلی تمام دارد \* بردوی آنچه اصل و منشأ کل  
 اشیاء و کائنات مشعرست عبارتست از نور قاهر، اما نور که ظهور و تجلی  
 صفت آنست خود روشن است و حاجت تعریف ندارد، از آنکه هیچ چیزی  
 نیست که از آن روشن تر و ظاهر تر تواند بود. باین نور نخستین در  
 ظهور حوش حاجت به علت ندارد و به ذات حوش قائم است در صورتی  
 که هر چیز دیگر که غیر از این مبدأ و منشأ نخستین باشد و خودش  
 عرضی و تبعی است و با اصطلاح ممکن الوجود است و استقلال ندارد.  
 پس ظلمت - بر خلاف پندار محوس - امری مستقل نیست که در مقابل  
 نور باشد بلکه نسبت آن مانور نیست عدم در برابر وجود است و گویی  
 تصدیق به وجود و حضور نور خود مستلزم تصدیق به عدم ظلمت است  
 ماری نور نخستین منشأ و مبدأ تمام حرکات عالم است اما حرکت خود  
 او نه تغییر مکان بلکه فیض و اشراق است که لازمه جوهر اوست اشراقات  
 او نیز لا تنهایی است و همواره اشراقات عالی بر منشأ و مبدأ اشراقات فروتر  
 میشود و متدرجاً نور سافل منشأ نور سفل میگردد هر بود عالی است  
 به نور سفل قاهر شمار میآید هر نور سافل نسبت به نور عالی شوق و  
 محبت دارد. تمام این اشراقات و سائط - یا با اصطلاح متکلمین ملائکه -  
 بشمارند که بواع مظاهر کونیه توسط آنها از فص نخستین کسب  
 وجود میکنند. البته نور نخستین در گونه اشراق دارد یکی اشراق



است و او آن را حاصل «خلوات» و «منارلات» حویش می‌داند و حکمت دوفی حکماء قدیم، مثل آغا نازیمون، هرمس، ابان‌قنس، و فیثاغورس را از جنبه نظری حالی نمی‌بیند در صورتیکه حکمت اشراقی حویش را حاصل بحر مداریدن و مشاهده حقایق با کمک عمیات ربانی می‌شمارد. وی خود را - مثل مشایخ صوفیه - قطب عصر و خلیفه الله هم خوانده است و گذشته از آن مافند بعضی صوفیه وی نیز کمار عوالم سفلی را در عشق و طلب و حرکت و شوقی دانسته است که برای بیل به اتحاد و اتصال با عوالم علوی دارند و همچنین مثل صوفیه بیل به فقا را سب اتحاد و اتصال با خدا و مبدأ نور و نور رحمتین خوانده است و مناسبست عقاید او با اقوال بعضی صوفیه قبل توجه است.

میراث حکمت اشراقی، که بعد از شیخ مقتول باوجود شارحانی چون شهر زوری، و قطب الدین شیرازی، و میرسید شریف، و مولانا عبدالکرم\* - مدتها متروک ماند چند قرن بعد بوسیله میرداماد - اشراق اصفهانی - و تربیت مافتگان او احباء شد و ملامحسن فیض و عبدالرافق لاهیجی و دیگران آن را با حکمت رسمی - حکمت مشائی - توفیق دادند و بدینگونه حکمت کشفی اهل اشراق، - که خود از نفوذ حکمت صوفیه متأثر بود - دیگر بار در حکمت و عرفان متأخر بر صوفیه ایران انعکاس یافت\*

## دفتر صوفی

ادب صوفیه از حیث تنوع در عمارت فارسی و عربی اهمیت خاص دارد. این ادب هم شامل نظم است و هم شامل نثر، هم فتنه دارد و هم اخلاق، هم تاریخ دارد و هم تفسیر، هم دعا دارد و هم مباحثات، هم حدیث دارد و هم موسیقی. قسمت عمده‌ی از نظم و نثر صوفیه هم تحقیق است و وعظ، و مضمون بیشتر آن با عبارتست از مذمت دنیا و تحقیر آن دنیا در نظر صوفی. برای اسب در سر راه آخرت اما منزلی آگنده ارباباها و آفت. محبت دنیا اولین قدم است در خطاکاری؛ و لکنهای آن حجابی است که مرد را از خدا باز میدارد. و رای اینها، صحبت از عشق خداست و تمسای وصال او که هدف عائی سالک است و شعر صوفی را رنگ عاشقانه میدهد. عشقی پر از درد و پراز نومیدی. صوفیه شعر فارسی را رنگ خاص داده‌اند و در قد آن نیز مرذوق و ثاویل بیشتر از صنعت و ادبی نکیه کرده‌اند. قصیده را از لحن را در روغ و تملق باوح رفعت و وعظ



و تحقیق کشانده اند عرل را از عشق شهوانی به غرام روحانی رسانده اند. مشوئی را وسیله یی برای تعلیم عرفان و اخلاق کرده اند. رباعی را قالب بیان احوال و آلام زودگذر نفسانی نموده اند. گذشته درین اثر را بر عمق و سادگی خاص بخشیده اند. حکایت و قصه را قالب معنایی و حکم کرده اند. احوال نفسانی را مثل بعضی نویسندگان سوررئالیست هر اقیست کرده اند. در فلسفه حریف تازه آورده اند کشف و اشراق را بر عقل و استدلال ترجیح داده اند. ارفقلمرو اسباب ظاهری گذشته اند و سرحد سبب سوری ها راه یافته اند. کثرات عالم را منتهی به وحدت شمرده اند و فلسفه وحدت و خود را بر آن بنیاد نهاده اند. در اخلاق و تربیت از توجه مآخذ سطحی است در گذشته اند. فخر و قمع اهواء و هواخس را بیش از مهار کردن آنها و جهت نظر کرده اند. در فهم قرآن غالباً از توجه بظاهر عدول کرده اند. تاویل باطن را بیش از توقف در طاهر شایان توجه داشته اند. سرگذشت مشیخ را بیش از تاریخ آیینة عبرت شناخته اند. در بنسبة سداهل حرقه از حدیث های شگفت حدیثی قلبی عن ربی سخن گفته اند. بیواسطه و استناد بر الهام قلبی تکیه نموده اند. موسیقی و سمع را سالماً بر کتب روح و مصقل جان شناخته اند. در کبر و جبر و ذکاوت خمی و ورد و دعای صبح و شب را آشخور روح خویش ساخته اند. در مذکرات یا خدا را از و نیازهای قلبی را از عشق و خوف هر دو رنگ بخشیده اند. انهمه در ادب آنها جلوه دارد و آثار آنها را از حیث وسعت و تنوع و عمق و تأثیر متنازی خاص بخشیده است.

این ادب وسیع و متنوع گاه با قلمرو ذوق و روح سروکار دارد و گاه با دبای عقل و فکر. آنچه عقل و فکر خدا داشته سروکار دارد



غزالی و لمعات عراقی و لوایح جامی شعرهایی عارفانه اند که در قالب کلام منشور مجال بین یافته اند. معارف بهاء و لذات حش استلوب بیان گاه شیوه ادب سور رئالسم را بخاطر مبالغه و نوبسته گویی از شعور ظاهری عابث میشود؛ خود را بدست فراموشی میسپرد و دست و زبان را در اختیار دل میگذارد تا هر چه بران میگردد بر لفظ و بیان بیاورد. اما این اثر تنها با ذوق سروکار ندارد عقل و فکر را نیز نگار میگیرد و از من رو چیز است در سرحد ادب و فلسفه و آسختگی از هر دو لطیفه که لمعات عراقی و لوایح جامی نیز تاحدی بر همان رنگ و بویند و موافق پرار ذوق و شور عبدالحماد بقری (۴۵۰) و فتوحات مکیه ابن عربی در همین حاواده روحانی مسونند. با اینهمه شرح صوفیه همه ارین گونه نیست. کتب مواعظ و ادب و سیر و مقالات نیز در فارسی و عربی فراوان است که در فهم اقوال و تعالیم و اطوار صوفیه و درک مقاصد و مطالب آنها حال کتب اهل مدرسه را دارند و احاطه بر تمام مواردت روحانی صوفیه می توجه بآنها ممکن نیست.

از کتابهایی که در سرت مشایخ تألیف شده است حالات و سخنان ابوسعید، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، مقامات زنده پیل در احوال و اقوال شیخ احمد حام، فردوس المرشدیه در بیان مقامات شیخ ابواسحق کاررونی، سیره شیخ کبیر ابو عبدالله محمد بن حنیف، مقامات روزبهان بقلی، صفوة الصفا، مقامات خواجه محمد یارس و مقامات خواجه یوسف همدانی را میتوان در اینجا نام برد. با آنکه

از مصنفات عالی مشهور از آراءات و حراوات مسدود است هم در همین احوال و سخنان مشایخ از آنها میتوان استفاده کرده هم در کتب بعضی کلمات توحیدی و حتمی از آنها میتوان بهره برد.

چند کتاب مجموعه های مقالات مشایخ مشهور من کلمات این اصفهان، مقالات شمس قندلمار، سخنان خواجہ یار و بطائر آنها نیز به آئینه گاه منقسم افکار محو و مسیوق و مکرر در دومین مقصد صوفیه و در ادب حقیقت احوال مشایخ از آنها میتوان بهره بسیار یافت و کتابهایی مندرج کرده اند از عطف و لطافت الصوفیه سنی و نهجیات حتمی و مجموعه هایی است ازین هر دو نوع

بعضی از کتب صوفیه بقصد قد آکره و با بخت بی بی مادی آنها و دفاع از عقاید اسلامی و دفع شبهه از مخالفان صوفیه تألیف شده است و در میراث ادب صوفیه آنها به حد توجه بسیار کرده اند از قدیمترین نمونه های این کتب یکی کتاب اللمع ابونصر سراج متوفی در ۳۷۸ هجری است که آن را نکلون طبع و نشر نموده است و تلخیصی از مطالب آن بر دین انگلیسی هم بدان افزوده است. درین کتاب مؤلف بترجمه احوال مشایخ اکتفا نکرده بلکه در بیان مبادی صوفیه و تفسیر کلمات و شرح اصطلاحات آنها و سیرت سنی و اصحاب و کرامات اولیاء نیز بحث و تحقیق نموده است و اشعار و اقوال بسیار از مشایخ صوفیه را نیز درین کتاب ضبط و نقل کرده است و ازین لحاظ کتاب وی بنهایت مفید و حایس است. ابونصر سراج محدث و زاهد و فقیه بوده و او راه طائوس القراءه میخواندند. دیگر از کتب مصنفه صوفیه درین دوره، کتابی

است از ابوطالب مکی متوفی در ۳۸۶ هجری ، موسوم بقوت القلوب ، که مؤلف در آن سعی تمام دارد تا مطابقت و موافقت طریقه صوفیه را با سنت و شریعت ثابت و احراز بنماید و کتاب او مانند کتب حسابرست محاسنی در افکار و آثار امام محمد علی تأثیر و نفوذی تمام داشته است

کتاب دیگری از تألیفات این دوره که در حوزة توجه است کتابی است سببه مختصر شام التمریز لمذهب الصوفی تصنیف امام بوکر - ابن ابراهیم بخاری کلابودی متوفی در ۳۹۵ هجری ، که پرفسور آذربای آن را طبع و ، هم جداگانه با انگلیسی ترجمه کرده است همچنین حواجه امام ابوالراهم اسمعیل بن محمد بن عبدالله المسملی بخاری از آلامده و مریدان مصنف آن را به فارسی شرحی مفصل کرده است که آن شرح فعلاً از دیدمترین کتب و رسالات مفصل صوفیه به فارسی محسوبست درین کتاب نیز مصنف بطریقی ثبات این امر است که طریقه صوفیه با حقیقت و سنت و شریعت کاملاً موافق است ، و در بیان این معنی مصنف شرح و بسط تمام سخن رانده است .

دیگر ازین گونه کتب طبقات الصوفی است تصنیف ابو عبد الرحمن السلمی متوفی در ۲۱۲ هجری ، که تذکره ایست مختصر از احوال مشایخ صوفیه و آنرا بعدها حواجه عبدالله انصاری بریان هر وی املاء کرده است ، و همین املاء حواجه عبدالله انصاری است که بعدها اساس تفحات لاس جامی واقع شده است ابو عبد الرحمن سلمی کتابی در تفسیر قرآن عم تألیف کرده است تمام تفسیر اهل الحق با حقایق .

التفسیر ک... فی...  
در...  
احواله...

... مؤلفان صوفیه...  
... تألیف حافظ...  
... صوفیه در...  
... ائمه...  
... تألیف امام ابو القاسم القشیری متوفی...  
... عقاید و آراء و مبادئ صوفیه...  
... علم صوفیه...  
... هر يك دو...  
... کتاب کشف المحجوب تألیف ابو الحسن علی بن عثمان هجویری غروی...  
... را میسوان...  
... مؤلف در جواب سؤالات عراقی و حکمی ابوسعید هجویری نگاشته...  
... است و در آن حقیقت طریقت و مفاهیم صوفیه و رموز و اشارات آنها...  
... و احوال مشایخ قوم را بیان کرده است و آن بعدها از مآخذ مذکوره...  
... الاولیاء عطار و فصل العطار و خواصه و نفعات الانس حامی واقع...  
... شده است.

جامعترین تألیف قدماء صوفیه در باب عقاید و اصول و مبادئ قوم

همین رساله قشیریه است که در واقع از بن حیث بی هیچ شک معتبرترین کتاب صوفیه نیز بشمارست.

رساله امام قشیری پس از مقدمه‌یی که غایت آن تنزیه و تبرئه تصوف و صوفیه است از اتهاماتی که بسبب ملامتیه بر آنها وارد شده است، به بیان این نکته میپردازد که مبادی صوفیه بهیچوجه با عقاید و مبادی عامه اهل اسلام تفاوت ندارد، و در شرح این نکته مذکور احوال و مقامات عده‌یی از زهد و صوفیه میبرد دارد و میگوید که قبل از ظهور ابراهیم ادهم، این طبقه اولیا را زاهد و عابد میخواندند، و سپس آنها را نام صوفی نامدند، باری بعد از اجمالی از احوال مشاهیر صوفیه که از ابراهیم ادهم تا ابو عبد الله الرودباری را متضمن است بشرح و بیان اصطلاحات صوفیه میپردازد و مخصوصاً در بیان تفاوت بن حال و مقام تحقیقی غالب میکند. عوارف المعارف شیخ شهاب الدین سهروردی نیز تاحدی تالی رساله قشیریه بشمارست. مؤلف در این کتاب بین معارف دوقی اهل صریقت با رسوم و قواعد اهل شریعت تلفیق کرده است. عوارف المعارف کتابی است مشتمل بر شصت و سه باب که در طی آن سهروردی راجع بآداب سر و سلوک عارفان و سنن و معارف صوفیان بحث نموده است و در هر باب بنقل روایات و ذکر اخبار و آیات مناسب کلام رازینت داده است. ترجمه فارسی آن بنام مصباح الهدایه از تألیفات عزالدین محمود کاشانی است که در طهران چاپ شده است. نیز از همین مقوله است مرصاد العباد نجم الدین رازی معروف به نجم دایه که از تربیت یافتگان مجد الدین بغدادی و طریقه کسویه بوده است و کتاب او نیز در بیان مبادی و قواعد سلوک است بر نهج مقتضیات شریعت. بعضی

که ریگر هم درس رمنه و فارسی هست که در نام همه آنها درین فصل می‌گنجد. آخرین و مهم‌ترین<sup>۱</sup> را «انوار الحقایق» حاج بابا القاسمی است که آن را «دین» و «دینی» و «دایره» معارف صوفیه در زبان فارسی بشمار آورده مخصوصاً بسبب کوششی که مؤلف در جمع اطلاعات مختلف راجع باحوال مشایخ سالار و همجنسین<sup>۲</sup> ببلغی<sup>۳</sup> عالم صوفیه بامبادی تبعه کرده است کتب او همیشه و اعتباری مخصوص در در

ادب صوفیه<sup>۴</sup> نمذالات و حکایات عرفانی گرفته تا شخصیات و عرلهای قلندر می‌تواند و عبادی سرشار دارد و بسبب اصالت و عمقی که در آن هست به فقط صدای میسنرا کهارت<sup>۵</sup>، سرفراست<sup>۶</sup> و سائنا ترزا<sup>۷</sup> را تا حدی انعکاس صدای این فاضل و عطار و مولوی جلوه میدهد بلکه محبوبی معلوم میباشد که هنوز تا مدتهای دراز عرفان عرب میتواند از سرچشمه حکمت دوقی صوفیه شرق کسب فیض کند\*

ادب صوفیه با مصامین و تعالیم روشن و لطیف خویش حتی در بیرون از قلمرو خانقاه نفوذی تمام یافته است چنانکه سی شاعران هم که صوفی نبوده‌اند در اشعار خود مصامین و تعالیم صوفیه را نقل و تکرار کرده‌اند عشق، حق و حقیقت و سکر عرفانی و اظهار اشتیاق بحمال الهی از مصامین معمولی بسیاری از اشعار فارسی شده است و همین معنی گاه در اشعار عربی و ترکی و اردو هم انعکاس یافته است و بعضی از آنها چنانست که بالحنی در آکنده نابهام و ابهام خواننده را بن عشق جسمانی و محبت روحانی سرگردان می‌دارد.

۱- Meister Eckhart ۲- St. François ۳- Santa Theresa



بحث از ادب صوفیه بدون ذکر ری از ابن فارض، عطار، و مولوی تمام نیست زیرا آثار این شاعران جامع عالیت‌ترین معانی است که در سراسر ادب صوفیه آمده است.

ابن فارض (۶۳۲-۵۴۶) صوفی بزرگ مصر است که اشعار او سر مشق گویندگان و مائنه الهام‌بخش شده است. وی در عهد ایوبیان می زیست، در کبر و دار جنگ‌های صلیبی، در مصر می آمد و چندی بکاه رفت و عدقت بعزلت و انزوا گزیند. گزایش بافکاری نظیر حلول و اتحاد در سخن او هست و بعضی او را از مکتب نوافلاطونیان هم متأثر پنداشته اند. در اشعار او که دیوانی از آن باقی است - لطف بیان با عمق معنی همراه است و از آسمان دو قصیده تألیف - تائیه گری، و تائیه مغری - و همچنین قصیده حمربه شهرت بسیار دارد - درباره تائیه گری گویند وی را که حربه بی میرسد و رورها از حواس خود غایب میشد چون بخود حاضر میشد آن امیت املاء می کرد سی یا چهل بیت میشد بعد از آن باز ترك شاعری میکرد و تا وقتی همان حالت معاودت می کرد که باز کار را از سر میگرفت\*.

ام شیخ عطار (۶۱۸-۵۴۰) شاعر فارسی زبان، سراینده دردهای عارفانه است و ازین دوست که سخنش را با وجود سادگی و بی‌نصنعی که دارد تزیینت سلواه خوانده اند این عطار مخصوصا پیشرو حلال الدین مولویست در نظم مثنوی عرفانی. رجعت سلسله هم طهر آ منسوب بشیخ ابوسعید ابوالخیر بوده است نه سلسله کبرویه که اندکره نو سان گفته اند\*. فرید الدین عطار شهادت مجموعه آثار خویش گذشته اربط و ادویه در حکمت و نجوم و ادب و علوم دینی نیز بصیرت داشته

سبب لیکن سبب بقصد بر خویش و سبب سبب بر عین سبب  
 مودیده مخصوصاً در قصه و احوال خود و سبب سبب در عین  
 رده است در آثار او بی حکایت خود در آن سبب خود  
 بسیار است که در آن سبب قصه و در عین خود  
 سخن مودیده در آن سبب هر چند سبب سبب در آن سبب  
 احوال و سبب اکتفا نمائید به سبب و سبب سبب در آن سبب  
 سبب سبب در آن سبب سبب سبب در آن سبب  
 در آن سبب سبب سبب سبب در آن سبب  
 در آن سبب سبب سبب سبب در آن سبب

آثار عصاره متعدد است و در تعداد آنها در آیات قدس ذکر شده است  
 مدافع آملر منتهی در آنکه عصاره شعر بسیار داشته و مدافع آملر  
 و آملر آملر مشهور بوده است قسمت عصاره در آن آملر مدافع آملر  
 حقیقت آملر نیست و در آن آملر آثار خودی دیگر سخن خود مدرفت

حلال اندین مولوی امور گارنیزرک عرفان و تصوف است و شش  
 دفتر مثنوی او در حقیقت عبارتست از بیان حقایق تصوف و شرح رهنما  
 آیات قرآنی و احادیث نبوی و مولانا در بیان مطالب اسلوب کتب قصص  
 قدیم را که عبارت از آوردن حکایت در ضمن حکایت است بکار برده و در  
 حکایات راجع به اشیا و اولیا مخصوصاً نظر داشته است که تا سربازان  
 خویش و مخصوصاً احوال خود را ضمن حدیث دیگران بیان کند و  
 چون در بیان مطالب گاه گاه نکذیات دقیق مستتر برداخته است فهم  
 مطالب مثنوی در بعضی موارد مشکل و محتاج شرح شده است و آملر رو

شرح بسیار به فارسی و عربی و ترکی به نظم و نثر بر تمام بدقسمتی ار آن نوشته شده است که بعضی از آنها در واقع تاویل مثنوی است بر مشرب شرحین. غیر از مثنوی، جلال الدین مولوی آثار دیگر هم دارد به نظم و نثر. و جمله آثار منظومش دیوان غزلیات است معروف بدیوان شمس بودیوان کبیر یا کلیات شمس. که در اکثر آنها شاعر، دی را مرشد و محبوب روحانی خوش شمس تبریزی کرده است. همچنین است مجموعه عذابی از رباعیات مسسوب مولانا که بعضی از آنها بطن قوی از او است. آثار منشورش عبارتند از فیہ مافیہ، مجالس سبعه، و مکتوبات مولانا جلال الدین، که از آنها فوائد عظیم در فهم مثنوی حاصل میشود. معلم جلال الدین که در مثنوی از ربان فی بیان میشود البته در حوصله تلخیص نمی کند. باعتقاد وی انسان مبدء اصلی دارد که درین عالم کثرت و اختلاف از آن اصل که منشأ وحدت و اتحاد است دور افتاده و جدا مانده است و تمام مساعی و مجاهدات وی هدفش آنست که باز دیگر به صل حویش راجع شود. این طلب وصل، که جز طلب اصل نیست راه یل بدان تمسک شریعت و گذر از طریقت است تا بیل بحقیقت که هاق وصل همان است حاصل آید. از من رو مولوی شریعت که وسیله نهدب و ریاضت نفس است اهمیت خاص می دهد به ترک شریعت و تسلیم بطامات صوفیه را توصیه میکند و به گرایش بفقیر و عزلت و رهبانیت را تبلیغ می نماید. مرد کامل را کسی میداند که جامع صورت و معنی باشد، بلکه وجود زن و فرزند را نیز حجاب راه نمیشناسد و درست مثل يك متكلم - اما به كحك فیاسات تمثیلی و تشبیهات شاعرانه - در تأیید و اثبات عقاید و مذهب قرآن و اهل شریعت اهتمام میورزد؛ و قصائدی مانند حقیقت توحید، واقعیت روح، کیفیت

در هر و بشر به حدود خبر و اختیار را مواضع مدای اهل شریعت تسبیح  
میکند. در سیمه لب و مغر سریت را عبادت از عشق میداند و محبت  
را که سبب نزاع است در بیت را است مؤثر برین عامل در پندش  
میداند. و مهمترین مسئله برای این به معراج روح، که وصول بدان  
عبادت سر اهل صریح و مؤدی به کشف و اخذ حقیقت است، می شمارد  
امان عشق را داده کشش معنوی می داند و جذبه حق را برای  
این راه شریک می نامد تا اینکه عشق را، خواه این سری باشد و  
خواه آن سری. رهبر و مؤدی به حقیقت، که در آن ریا و دگر  
ویراع و اختلاف لفظی را گنجا یست، می شمارد و این معانی را به  
کشف حکایت و تمثیلات در مثنوی بایستی قوی روشن میکند.

در باب اخلاق و تربیت بیرنگته سنجیهای بدیع دارد سرچشمه  
حوشیها را جان می شمارد و اذات معنوی را که قابل سلب نیست  
بر لذات جسمانی که فانی است ترجیح میدهد و در تربیت ریا و  
خود پرستی را نموده بند ورنجس آهین می شناسد، که مانع سیر روح  
در مدارح کمار میشود و حتی علم و دانش را اگر سبب مزید عجب  
و پندار شود فصلت نمی شمارد و حجاب راه میداند. بنابرین، اخلاص  
و پاکتی است راه هم در علم و هم در عمل، لازم میداند و تأکید میکند که  
انسان باید در اعمال خود حر به خدا نظر نداشته باشد و نا وقتی نظر  
انسان از غبار هوی و شهوت نفسانی زدوده نشود به حقیقت، که در واقع  
روشن و آشکارست نائل نخواهد شد. بدینگونه اخلاق نیز در تعلیم مولوی  
وسله بی است برای تهذیب صوفیانه، و وی شریعت و اخلاق و طریقت  
را برای میل به حقیقت که عایت مطلوب و اصل و مبدأ وجود است بمنزله  
وسله می شمارد

مولوی در بلخ بدینا آمد. پدرش بهاء ولد که در آن شهر مسند  
 تدریس و فتوی داشت، سبب رجش از سلطان محمد خوارزمشاه  
 هنگامی که جلال الدین کودک بود، از بلخ بیرون آمد و سر اجام  
 رخت به قوبه کشید و آنجا ماند تا وفات یافت (۶۲۸ هـ ق). هنگام  
 وفات پدر، جلال الدین هشت و چهار ساله بود و بر جای پدر به وعظ  
 و فتوی پرداخت. چندی بعد مرهان محقق ترمذی از خراسان به قوبه  
 آمد، و جلال الدین جوان را تحت اردشاد و تربیت خویش گرفت.  
 و او را هشت چند به حلب و دمشق فرستاد، و تدریجا با معارف صوفیه  
 آشنائی تمام داد. چند سالی بعد از وفات مرهان محقق (۶۳۸)  
 جلال الدین همچنان در مسند تدریس متصرف بود تا آنکه شمس  
 تبریزی مدوی پیوست (۶۴۲ هـ ق)، و از صحبت شمس انعلامی  
 در وجود او پدید آمد که تراء مسند تدریس و فتوی گفت و این  
 امر سبب تراضائی و خشم مریدان مولانا شده مرید و مراد را سرد نشها  
 کردند و عاقبت شمس تحت فشار مریدان مولانا بعد از آنکه به  
 دمشق سفر کرد (۶۴۳ هـ ق) کوشید یکچند خود را از مولانا دور  
 نگهدارد و ممکن شد و عاقبت به قوبه بازگشت (۶۴۴ هـ ق)  
 اما چندی بعد بناگاه با پدید شد (۶۴۵ هـ ق)، و افسانهایی شایع گشت  
 که شمس بدست مریدان مولانا کشته شده است. این شایعه  
 ظاهراً در عهد حیات مولوی شهرت نداشته است، و بعد از وجود آمده.  
 زیرا بعد از غیبت شمس، چندین بار مولوی بحسبجوی او به دمشق  
 سفر کرد، اما از آن گمشده نشانی نیافت\*. بعد از آن، مولانا مسند  
 تدریس و فتوی را تراء گفته به تربیت صوفیه و مرافقت باطن پرداخت.

ا. تباط و انصر او صالح الدین م. بدون در آه - و سپس شعور و  
 ارقاط با حسان الدین حلی در این دهه (۶۴۷ - ۶۷۲ ه. ق)  
 با محمد اوزا صاحب مشغول داشت و در وضع مقدار آن دهه -  
 شمس بنام همیش صالح الدین گفته شده و منبوی هم که مهمتر از  
 عرفای ادب فارسی است نحو اشتر و نصیب و تشویق ح. مالدین چلی  
 به خود آمده است

وفات مولانا در جمادی الآخر سال ۶۷۲ ه. ق. قویه و در دهه  
 نیمه دینی که طاهر آفتاب محرقه بوده است دوی در شیح صدر الدین  
 قوسوی بر حسب قوی تمام حواله و حسد او و نزد تربت پیدایش که  
 موسوم به س. سلطان با او به عیقه بود و در آن وقت هم بنام  
 قنیه حصر او به نفعه بررگسان عصر و مردان، بر تربت او پدید  
 آوردند که آنجا مدفن خانواده کی احقاد وی شد، و تاکنون قبر  
 پنجاه تن از اولاد وی در آنجا دفن شده اند. آن، هم اکنون در شهر  
 قویه دیر و مرار و مضاف دوستدار عرفان و آثار مولانا است

مناسبت گفتگو از عطار و مولوی، شاعرانی شعر صوفیه در بنجا  
 بی مناسبت نیست. صوف که از مشرب ذوق و الهام سه چشمه میگیرد  
 البته با شعر و شاعری که نیز از همین لطفه الهامی برمی خیزد مناسبت  
 تمام دارد. با اینهمه، صوفیه که در اعجاز حال اهل زهد و پرهیز بوده اند  
 - همین سبب - در اواند احوال خندان و عینی شعر و شاعری نشان  
 می داده اند \* درست است که اشعاری بعضی از قدماء صوفیه مثل  
 دوالون مصری و یحیی بن معدناری و دیگران نیست داده اند اما اینگونه

اشعار نه از راه دیگری جز از نقل صوفیه رسیده است و نه چندان حاوی حکمت و فکر صوفیه است که از رواج شعر در بین قدماء صوفیه حکایت کند، خاصه که - بنا بر مشهور - کسانی چون یوسف بن حسین رازی هم که در سماع شعر بیشتر متأثر شده‌اند تا سماع قرآن بالحداد و زندقه منسوب و متهم بوده‌اند\*

از اشعار منسوب به صوفیه آنچه خنبه مناجات یا موعظه دارد چندان صوفیانه نیست و نمونه اشعار قدیم را باید در شعر منسوب بحلاج جست که خود نیز متهم بر ندقه و الحاد است در صورتیکه صوفیه معتدل در آغاز این کار چندان شعر اظهار علاقه نمی کرده‌اند حتی از خواندن قرآن ملحان و شنیدن اشعار چنانکه حروف از حد آن تجاوز کند کراهیت داشته‌اند\* و از جاهایی که قرآن را با وازی خوانده‌اند یا کسانی قضایده و اشعار اشاد می کرده‌اند احتیاط می نموده‌اند و انهمه از غایت پرهیز بوده است که تجاوز از حدود شعر و روانی دیده‌اند. در قرنی که حلاج می زیست در بغداد اردر و دیوار نغمه شعر و دب بلند بود و همه صیقات از فلاسفه و اخوان الصفا تا اصحاب حدیث و تفسیر و اشعار و ادب سر و کار داشتند و در مجالس فقهاء و اهل حدیث هم توجه به شعر محسوس بود تا چار صوفیه نیز در بیان افکار و آراء خویش شعر توسل جستند چنانکه در اشعار منسوب بسپهر بن عبدالله ستری و حمید و ثعلبی و ابوالحسین نوری یارهایی از مبادی صوفیه - اگر چه بحد درت - مجال بیان یاوت و حلاج شعر را برای بیان دعاوی و شطحیات خویش بکار برد و هر چند در صحت اقتساب اشعار بیعضی ازین طیفه حای تردید هست لیکن محیط عراق درین روزگار از جهت رواج شعر صوفیانه تا حدی مناسب بود.

اما در خراسان - که نابون ادب فارسی بود - مصوف و زاهدان - بی  
صفت و شعر ردی موافق شن نمی‌دادند درین سرزمین غالباً صوفیه  
از شعر اجتناب می‌ورزیدند علاقه بی‌هم که ابن سعید ابوالحسین - که در  
مشهور - شعر و سماع تشن ممداد سثنائی بود و دالین مشرب آمد  
صوفیه خراسان موافق بودند به عنماء آنجا ، چنانکه قاصی صاع و  
ابوبکر محممشاد در صدد برآمدند بر خون او محضر بنویسند و امام  
قشیری صوفی بر گن خراسان در بسیاری از سخنان او بچشم نگار می-  
دید و قاصی سیمی در رحس جهت کشتن و کوشش کرد که پیش بر و ت  
و خود بداس دوستانی گشته آمد\*

ناری صوفیه خراسان مدنهما بجهت تمسك بشریعت و متابعت  
بر اوصاع زهدیه گرد شعر و شاعری نمی‌گشتند الا نمادر و کسانی مانند  
ابونصر سراج و ابوالحسن هجویری در اثبات حوا از سماع و قوا شعر خود  
را محتاج به بحث و نظر ممدیدند

شعر صوفیانه فارسی مفارن اوایل قرن پنجم تا موسعید ابوالحیر  
و اصحاب او در خراسان رواج تمام یافت آنچه از ابهر راعه نورحانی  
روایت شده است صورت مناجات دارد و صعه شعر در آن مشهود نیست  
از حالات و سخنان شیخ ابوسعید بر میآید که بیشتر اشعاری که او بر منبر  
میخوانده از دیگران خاصه پیر ابوالقاسم بشر بوده است که از مشایخ  
عهد حوایی وی شماوست و ما آنکه این بشر و صوفیان دیگر قبل از  
بوسعید شعر می‌گفته‌اند پیش از ظهور شیخ میهنه در بین صوفیه خراسان  
شعر چندان رواج نداشته است .

در باره خود بوسعید گفته‌اند که چندان در مشاهد حق مستغرق



بود که پروای تفکر در بیت نداشت اما مظهر می‌آید که این قول از اغرق و محالی حالی نباشد و در آن بیشتر نظر بائنات زهد و کرامت شیخ بوده است\* . از علاقه‌بی که شیخ بنفل و روایت اشعار داشته وار روایی و استواری اشعاری که تصریح بدو منسوب شده است فرض شاعری او بعید نمی‌نماید، هر چند بعیدست که مجموعه متداول رباعیات منسوب بدو واقعاً از گفته او باشد

باشهرت ابوسعید مررعم فقهه و متشرعان مجالس سماع صوفیه اندك اندك روتقی تمام یافت . درین مجالس آنچه مورد نظر صوفیه واقع میشد اشعار لطیف عاشقانه بود و صوفیه اینگونه اشعار را از معانی ظاهری تاویل میکردند تا مورد انکار و امراد مخالفان نباشد. ابوسعید دروهم و نقد اشعار لطف قریحه و صفی ذهنی نشان داد چنانکه وقتی قوالی در مجلس او این بیت را خواند :

اندر عز خویشتن نهان خواهم گشتن

تا بر لب تو بوسه زخم چو نوش بخوانی

ابوسعید پرسید این بیت کراست گفتند از عماره نیشابوری است. صوفیان را گفت مر خیزید تا بر بارت خاك عماره شویم و این داستان که در اسرار التوحید آمده است لطف ذوق او را در نقد و شناخت لطائف شعر نشان می‌دهد\* .

بعد از عهد محمود و مسعود ، بجهت اسباب گونه گون تصوف در خراسان و عراق تمام یافت. خاصه که از ائمه و فقهاء کسبی مثل

امام محمد علی، از رخسار و زردی کسری مانند باده "اللباب" آن  
 حکایت می‌کردند. همه‌ها و در ظاهر درین دوره بسیار می‌شدند و نفی  
 اگرقت محاسن و عقد و قد آفر و محاسن و نفس و سماع و گریه و شور و  
 تمام در آمد در باب مجلس وسط و نه کبر رآی و قریب آن بود که مانند  
 هر نفس حر آنچه صادق و مر بود بر آن باشد احتساب کنند و از  
 بواسط شعر خامه عزل که اختلاف عوام و غسار و سلاطین و اعراس حاید.  
 اما در مجلس صوفیه مثل مجلس ابوسعید و دیگران روایت ایست  
 عذرا و نقل قصص و حکایات راجع بود و حتی شطحیات نیز که بقول  
 فقه در اویری جهت عوام میشد تا ارقو عدولو زم شریعت عدول نمایند.  
 بوفور تمام در میان صوفیه پس میشد رباعیات عن القصص همدانی و  
 ابوسعید میهنه و اوحد کرمانی و همچنین غزلهای سنائی و عطار که در  
 اکثر آنها معنی و واردات غار فاه در "ابنه الفاط عاشقانه" بیان شده  
 است. عذبه اشعار رایج در حقه را بدست میدهد. در حقیقت شعر در  
 نزد صوفیه بری بیان حداب روحانی مکارم رفت و این امر طریقه‌ای  
 را در صدای نثر بدست میدهد. دوبیتی‌های منسوب به بابا طاهر هم، با  
 سادگی و روانی که در ردعالت مشحون است از معانی عرفانی، هر چند  
 که بسیاری از آنها در اصل از گویندگان دیگر است.

زلیات سنائی حده و شور و دارد و در بعضی از آنها لحن قلندری  
 و ملامتی محسوس است. با اینهمه بواسطه تقیدی که او بسنن ادبی و  
 فنون شعری دارد تأثیری را که در غزلهای شور انگیز عطار و مولوی هست

عالباً در سخن او نمیتوان یافت. غزل عطار ارسوز و شور خاصی مشحون است و سکر و بیخودی شاعر از آنها نمودارست. ابیات عربیهای او گاه از حدود متعارف شعراء در میگذرد و معانی شگراکنیز آنها بعضی اوقات شطحیات پیرید و حلاج را بخاطر میآورد و در همین مواردست که سخن مؤثر و قوی و آسمانی میشود و بشیوه کلام مجذوبان و الهام یافتگان نزدیک میگردد.

این رایحه سکر و بیخودی در غزلیات مولوی میراثب اعرلیت عطار بیشترست. غزلیات مولوی که چون بیشترشان را مولانا بیادشمن تبریزی گفته است بنام غزلهای شمس شهرت یافته اغلب از سر شور و خنده سروده میشوند و باران و مریدان می نوشته اند و استعراق خاطر و عدم التفات شاعر بطواهر سب شده است که در آنها احیاناً حدود الفاظ و قوافی رعایت نشود و نیز سبب جزر و مد احوال و خواطر غت و سمن سار در آنها راه یابد. در واقع گذشته از ارتکاب ضرورتی شعری که حاصل بیخودی و مولود کثرت و اردحام معانی است نه محصور عدم دقت و وسواس یا ضعف معانی، غزلیات مولوی بسبب استغراق گوییده و عدم التفات او عالباً از حدود ابیات غزل تجاوز میکند و بقصاید طولانی بر دیت میشود. معانی آنها بدیع و عمیق است و مضامین آنها از شور و هیجان شاعرانه لبریز و بر خلاف اسلوب متصوفه بعد، در آنها احوال و عواطف عارفانه، زبان شعر و در طرز شعراء بیان میشود نه باصطلاح و زبان مخصوص صوفیه. به علاوه این غزلیات یکدست بنظر نمیآید و میداست که در نظم آنها بیان هیجانات بیشتر منظور بوده است تا اعمال صنایع و حتی در اختیار آوردن نیز مولوی پای نمد ست شاعران که در آن

عصر روزه شمسعی داشتند در آن عراق او آن گونه ترویج یافتن آنجا را دارد  
بوده است و بلکه بعضی ورنه سبکی و در بر آن کوتاه را که با  
قصیده مناسب بوده است در غزل مکرر آورده است و البته نشان می‌دهد  
که در نظام آنها چنانکه هم خود شاعر و هم تدکرم و یسان تدریج  
کرده اند بیشتر تحت تأثیر حدیثات روحانی بوده و کمتر بر وای نظم  
قوافی و عمال صنایع را داشته است

اما شعر در برد صوفیه فقط نسخه سحر و وحدت و همواره تنها  
حدیثات و غلبات روحانی را بیان می‌کنند و برادر مجلس و عقد و تدکیر  
و در رهند و تحقیق بیان معانی ازلونی دیگرست و زین روست که معانی  
مربوط بمباحث و موعظه و مصامین راجع بحقایق شریعت نیز در شعر  
صوفیه منعکس شده است و اینگونه معانی شعر تعلیمی صوفیه را پیدا  
آورده است که عاقلترین و قوی‌ترین معانی آن را در حدیقه سنائی و  
مشهوریت عطار و مولوی پیدا هست.

از قدیمترین نمونه شعر تعلیمی صوفیه قطعات درماعیهی است که  
شیخ ابوسعید در جواب مسائل و مطالب مریدان خوانده است و در  
اسرار التوحید و حالات و سخنان ابوسعید آمده است اما اینگونه  
بیان تعلیم حالی از اهمیت نیست و ازین رو صوفیه بعدها برای  
تعلیم و ترویج مبادی خویش قالب مثنوی را بکار برده اند و از آن جمله  
است حدیقه سنائی.

این حدیقه اولین منظومه مهم صوفیه است در بیان حالات و

معاملات عرفا، و شاعر در آن بمطابقت با شریعت عقیده نموده است و در بیان عقاید و تعلیم خویش بدگر قصص و تمثیلات پرداخته و مخصوصاً حکایاتی از احوال و مقامات قدماء صوفیه و ره‌آورد‌ها را آورده است تا ابحار تمام دیک پیدا است که در میان مفسود بر خلاف عطار و مولوی چندان نقصه پرداز می‌باشد و نداشته و بخوبی و دل‌کشی آنها نیز از عهده تمثیل و تفصیل بر نمی‌آمده است. کتاب حدیقه و سایر مثنویات سنائی در بیان عقاید و آراء صوفیه بیش و کم در حدود طواهر شریعت است و از تندروهای عطار و مولوی خالی است با اینهمه هم در بعض مؤلف مورد طعن بعضی فقهایان عصر واقع شده است و شاعر خود را دچار دیده است از فقهاء بعد از در باب صحت عقیده خویش و مطابقت کتاب با سنت و شریعت تحصیل فتوی کند.

در مثنویهای عطار نیز مانند مثنویهای سنائی بیان مقامات و حالات و معاملات مورد نظرست و سعی وی نیز در آنست که مثل سنائی در بیان منظومات خویش لب شریعت و حقایق را تأویل و بیان کند و این رو درد دین را اصل و مبدأ طریقت می‌شمارد و مجاهدت و عمل را سبب وصول بعین لیقین میداند و در بیان تعالیم خویش غالباً بدگر حالات و مقامات مشایخ قدماء مثل شلی و حنید و بایزید و رابعه و حلاج استشهاد مینماید و قصص و حکایات لطیف و عسرت آمیز از آنها نقل می‌کند در مقابل فکرت عقلی که موصل بمعرفت معنوی است فکرت قلبی را توصیه می‌کند که مرد کار را برآید می‌آورد و این راه که او برای وصول بحقیقت نشان میدهد از درد و بیم و خطرات و عقبات بسیار مشحون است اما وی با شوق و امید تمام این راه را طی می‌کند و این طریقت

که در حدیث شریف حدیث است تمهید را می است که از میان کثرات  
دو حدیث می انجامد و تحقیق می دود

در بیان این فنکار و پر تعالیم که با فکا و عقاید سنائی هم در عانت  
سلی است عطر رباعی سده و شاعرانده و در حدیث بر کتب شریقه  
قدما را به صحر می آورد و از جهت شور و گرمی بهیچ سخن دیگر مانده  
بیست نه فقط در بیان اصل وحدت کلام او مؤثر و شیواست و حدیثات  
روحانی را با کلام لطیف بیان می کند بلکه هر د عطر و تحقیق را نیز با  
درد و سوز می آمیزد و از این جهت مثنویات او بجهت شور و گرمی لطیف  
ترین و مؤثرترین غزلیات عارفان را به طری می آورد و با آنکه از حدود  
شریعت عدول نمی کند در بعضی موارد طری را بین او شطحیات نزدیک  
میشود و پیداست که این اشعار در عین حال سروده شده است

مثنوی مولوی هم با آنکه شعر تعلیمی است و شبه مجالس  
معلوم و عطر و تد کسر منظر می آید در آن گنده است بشوره هیجان شاعرانه  
اما شعر در آن از زبان بی چنان نعمتهای روحانی میسر آید که گاه  
شرلها و ترانه های مجالس رقص و سماع را به خاطر می آورد ، مولوی در  
بیان حقیقت شریعت در مشابه شمع تلخی میکند و طریقت را چون آن راه  
که باید طی کرد و بمقصد و منزل حقیقت رسید قرا می نماید اما جهت  
وصول بدین مقصد، طریقه حکماء و متکلمان مثل فخر رازی و امثال او  
را که شیوه استدلال است نفی میکند و با استدلالی که خود از آن آگاه  
نیست پای استدلال را چوبن می داند و بدینگونه در مقابل علم برهانی  
و حدلی که آن را در کشف حقیقت بی حاصل میداند معرفت کشفی و  
ذوقی را توصیه میکند که جان را صیقل میدهد و نقش و قشر علم را

فرو میگذارد و روایت عین الیقین بر می آفر از د و همین طریقه کشف و ذوق است که او را در بین لباب شریعت تأویل آیات و احادیث و ا مبدارد و در عین آنکه هر گونه سخت گیری و تعصب را خامی می پندارد و اختلاف مذاهب و فرق را صوری و لفظی می شمارد در نأید و ، تنصار قرآن و سلام سعی و ابرام موزد و در دفع شکوک و اعتراضات فلاسفه و دهریه و مجوس و جهودان دلایل می آورد و احکام و اخبار قرآن و رسول را بیان مینماید و قصص و احوال انبیاء و اولیاء را در تبیین معتقدات خویش می آورد و بسیاری از مسائل فلسفی و کلامی را حواهای تازه و لطیف میدهد و چون واعظی بلیغ و متکلمی فصیح در اثبات قوت شریعت احتیاج میکند، تمثیل و تشبیه پی در پی ذکر میکند، قصه در قصه می آورد آنچه را از مسائل کلامی و مذهبی که متکلم در آنها دلایلی عقلی می آورد و آن دلایل نه منکران را قانع میکند و نه خود او را راضی می نماید وی از طریق تمثیل و تشبیه محل آن میبرد از د چنانکه مسأله حشر و رستاخیز را که اثبات آن برای متکلم مشکلها دارد وی از راه تمثیل طرح و حل میکند جهات بُعد و غرابت مسأله را نفی میکند و امکانی بودن آن را نتیجه میگیرد و همین امر سبب می گردد که بدیش در دل می نشیند و خاطر را راضی و مطمئن مینماید.

بهر حال در مقتوی ، چنانکه از روایت متعدد بر می آید ، بطرز مولانا جلال الدین آن بوده است که با استدعای حاتم الدین چلبی کتابی بطرز سنائی نظم کند اما این کتاب هر چند از جهت اشمال بر بیان حقایق و لباب شریعت ، موقوف مداق و مشرب صوفیه - با حدیقه مناسبت تمام دارد لکن شور و هیجان شاعرانه آن ، مثنویات عطار را بخاطر می آورد و در جزالت و قوت معنی از آثار عطار هم برتر است .

در ادب صوفیه شعر تعلیمی بسیار است و بیشتر قالب مثنوی را برای این مقصود برگزیده اند. در آئینه فخر الدین عراقی که عرفانی گرم و پرشور او ادب صوفیه را رنگی خاص داده است در منظومه ده فصل خویش با وزن حدیقه سنائی بحر یر درد و شور عصاره جمع دارد هر چند ارجحیت تنوع و کثرت معانی این مثنوی عراقی به هیچ وجه سببه حدیقه نمی‌رسد اما هم سلاست و انسجام آن بیشتر است و هم درد و سوز آن افروتر.

مثنوی کوتاه اما عمیق و حداد گلشن را نیز شیخ شبتری در پاسخ سؤالات امیر حسینی هروی در بیان بعضی مسائل حکمی و عرفانی سرود اما حسیه شاعری در آن قابل توجه نیست و گوینده نیز هر چند خود از شاعری عارفانه داشته است لیکن سبب استعراق در عرفان خود را در تنگنای عروض و قوافی افکندن نمی‌خواسته است.

منظومه جام حم اوحدی نیز در زمینه شعر تعلیمی صوفیانه است و در آن شاعر بتقلید سنائی نظر داشته است اما این منظومه از آن گونه تحقیقات لطیف و سخنان بلند که در حدیقه و مثنوی مولوی هست خالی است. نه عمق و وسعت معانی حدیقه را دارد و نه شور و شوربیاں عطار را.

سید داعی شیرازی صاحب مثنویات سته از سنائی و عطار پیروی میکند، پیر جمالی اردستانی هم بشیوه عطار نظر دارد، در آثار جامی



نیر بتقلید سنائی نظر هست لیکن در آثار هیج بك از آنها چیز تازه و  
ایستکاری نیست

چنانکه نه آثار شه قاسم انوار و شاه نعمت‌الله ولی ارحمت لعل  
و معنی با آثار صوفیه قدیمتر قابل مقایسه است نه تقلیدهایی که  
نورعلیشاه اصفهانی و مظهر کرمانی و صفی‌علیشاه از آثار قدما کرده‌اند از  
جهت ارزش ادبی روی هم رفته با آثار سنائی و عطار و مولوی در خور  
سنجش است. با اینهمه ادب صوفیه از حیث عمق و لطافتی که دارد  
حتی در مواردی که چیزی جز تقلید قدما نیست باز هم دارد و در دلها  
تأثیر می‌بخشد.

آیا صوفیه زبانی و اصطلاحی خاص داشته‌اند؟ آری و از همان  
زبان و اصطلاح خاص است که گاه تعبیر به «منطق الطیر» می‌کرده‌اند  
در واقع شاعران صوفی از خیلی قدیم در اشعار خویش سخنانی می‌گفته‌اند  
که جز به عشق مجاری تعبیر نمی‌شده است. مثل آنکه از لب و چشم  
و حل و زلف معشوق یاد می‌کرده‌اند و یا در باره احوالی سخن  
می‌رانده‌اند که با آداب و طوایر مسلمانی مناسب نمی‌نموده است از جمله  
اینکه شرب و دباب و آوار و رقص و دیر و خرابات و زنا را وصف  
می‌کرده‌اند و البته تفوه باین الفاظ که همه حکایت از عشق مجاری  
و دلالت بر لایق‌گری و اناحی‌گری دارد نزد عامه مسلمین مکروه  
و منغور بوده است، و بدین سبب بر صوفیه شتعتها می‌رده‌اند و آنها را  
بکفر و رندانه‌ست می‌داده‌اند این گونه سخنان در آغاز قضا از سر  
وجد و حل سروده می‌شده است و منشأ آنها نیز بی‌شک همانگونه



اخذ می کرده اند بیش و کم اصطلاحات خاص آنرا نیز می گرفته اند اولین مأخذ عمده ابن اصطلاحات قرآن است که تلاوت و ختم آن همواره نزد رهبا و عباد متصوفه رایج بوده است و اصطلاحاتی مانند ذکر، سر، قلب، نور، بحلی، خلق، امر، حق، یقین، و نظائر آنها مأخوذ از قرآن و غالباً حاکی است از طرز تاویلی که صوفیه در آیات متضمن این الفاظ داشته اند

بعضی اصطلاحات دیگر هم مانند حال و مقام محو و اثبات و صبر و فنا و طاهر و باطن هر چند اختصاص بقرآن نداشته اند لیکن طاهر آنرا آنچه مستکلمین و مفسرین قدیم از قرآن استنباط مسکرده اند ارباب داشته است و اخذ و اقتباس آنها شاید برای آنست که صوفیه می خواسته اند عقاید و تعالیم خود را هر چه بیشتر با قرآن مرتبط نمایند، کما اینکه بعضی الفاظ را نیز از احادیث قدسی و نبوی گرفته اند، مثل کبر مخفی، جهاد اکبر، لقاء، وقت، سحاح و امثال اینها و اخذ اینگونه اصطلاحات ناشی از عود و تأملی است که صوفیه در احادیث و احصار داشته اند و هم شاید به قصد موافق جلوه دادن تعالیم صوفیه با مضامین و معانی احادیث بوده است. از الفاظ و کلمات متکلمین و حتی بحویان نیز کلماتی مانند ذات و عرض و حلول و صورت و قدیم و حادث و وجود و عدم، و همچنین جمع و معرفه و شاهد و حقیقت و امثال آنها در مصطلحات خویش اخذ کرده اند که بی شک سبب آن انس و آشنائی آنها با این معانی بوده است. مأخذ دیگری که برای اصطلاحات صوفیه میتوان برشمرد کلمات و الفاظ اهل حکمت است که در فلسفه مشائی و اشراقی رایج بوده است ماهیت و هویت و انیت و وحدانیت و استحاله و کون و فساد و امثال اینها که در

تغریبات بعضی از آنها بر صورتیه تغییرهایی می‌داده‌اند از این گونه است  
و درین چند قسم اخیر از اصطلاحات صوفیه تأثیر موازیست حکماء و  
صاحب نظران سنی و یونانی و گاهی و عجمی و توافیقی و هر مسمی  
در مخصوص است و اینها، درین اصطلاحات می‌توان واحدی بر قاعده  
حمدیه بعضی از تعالیم و عقاید آنها تشبیه یافت \*

## تصوفی در قرآن و

اکنون که سخن روی پیاپیان دارد يك بار دیگر باید ما غار آن  
بار گشت. ارزش میراث صوفیه ، حق است که این میراث کهن کنجی  
است پرمایه ، ما اسرار آمیز و تا اندازه می شوم. کنجی پرمایه است،  
در آکنده بادپشه ها و آثار آرمی می عافتند. مجموعه یی است اسرار  
آمیز، از شکفت ترین مدیدهای انسانی اما این میراث پرمایه میراثی  
است شوم ، هم برای آنها که گرد آورندگان این سرمایه بوده اند هم  
برای کسانی که این میراث را یافته اند. سرگذشت صوفیه نیز که  
گرد آورندگان این میراث بوده اند ، هم نقطه های درخشان دارد هم  
گوشه های تاریک. چنانکه صوفیه مز خود هم پارسایانی واقعی داشته اند  
هم مدعیان کزافه گوی. ازین رو در شناخت احوال و آثار آنها باید  
با احتیاط بسیار سخن گفت .

نزد صوفیه آنچه علم فقهاء و حکماست - علم رسمی - از حق فقط نشانی می‌دهد عرفان صوفیه است که مشاهده و دریافت او را ممکن میسازد. ازین روست که صوفی از اهل مدرسه کناری میکشد و تربیت خود را بعلماء و متشرعه مخصوص نمیدارد، و بهمین سبب تعلیم صوفیه در بین طبقات دهقانان و پیشه‌وران هم نفوذی دارد و حتی بعضی مشایخ بزرگ صوفیه از میان همین طبقات برخاسته‌اند. چنانکه ابوحنیفه بيشابوری حداد بود، <sup>شیخ</sup> ابو جعفر حذاء کفشگر بود، یاسین مغربی حجام بود، و صلاح‌الدین زرکوب زرگری پشه داشت. همین ارتباط با طبقات عامه، هم سبب مزید اعتقاد و نفوذ صوفیه شد هم گاه موجب انحطاط و و ابتدال طریقت آنها گشت و حرافات عوام را در معارف آنها وارد کرد.

در واقع بین صوفیه در تمام ادوار هم ساده لوحان بسیار بوده‌اند هم شیادان. از بر رو در میان آنها میدان دعوی فراخ شده است و مدعیان و منکران بسیار. کسانی از مشایخ مدعی بوده‌اند که صحبت خضر را درك کرده‌اند بعضی هم قرن‌ها بعد از هجرت سخن از ملاقات با پیغمبر رانده‌اند. برخی حتی دعوی داشته‌اند که با صحابه رسول ملاقات کرده‌اند. دعوی بامارتن هندی که در قرن هفتم هجری پدید آمد و خود را از نقابای اصحاب پیغمبر میخواند در بین ساده لوحان صوفیه مقبول واقع شد، و برای زیارت او کسانی از جاهای دور دست مثلاً از

درست است که بعضی از این ملاحقه را در «واقعه» موده است اما  
دعوی مکرری صوفیه که اینج را اتحاد «واقع» میناشنیده است در حقیقت  
با آنچه اکثر این دعاوی مشتمل بود بر غرر و نامعقول عالم، تا صدق  
هم در کوه بنده ظاهر بود و گویی برای صوفی آنچه در عالم خیال داشت  
در عالم حس ظاهر می نمود. اینگونه سیر در عالم خیال از عجاب دعاوی  
صوفیه بود.\* عتقه در حجاب و نقل رؤیاهای شکست انگیز بر از  
غرر و کار ایهاست. بعضی از آنها مدعی بودند که در حجاب چنین و  
چنان دیده اند و وقتی هم بیدار شدند آثاری از آن واقعه را بر زبان  
دیده اند چنانکه بوکر کثرتی در خواب چنان میدیده است که همراه  
علی بن ابی طالب کوه ابوقیس رفته است و وقتی از خواب چشم گشوده  
است خود را بر بالای آن کوه دیده است.\* مکرر صوفیه دعوی کرده اند

درست است که بعضی از این ملاحقه را در «واقعه» موده است اما  
دعوی مکرری صوفیه که اینج را اتحاد «واقع» میناشنیده است در حقیقت  
با آنچه اکثر این دعاوی مشتمل بود بر غرر و نامعقول عالم، تا صدق  
هم در کوه بنده ظاهر بود و گویی برای صوفی آنچه در عالم خیال داشت  
در عالم حس ظاهر می نمود. اینگونه سیر در عالم خیال از عجاب دعاوی  
صوفیه بود.\* عتقه در حجاب و نقل رؤیاهای شکست انگیز بر از  
غرر و کار ایهاست. بعضی از آنها مدعی بودند که در حجاب چنین و  
چنان دیده اند و وقتی هم بیدار شدند آثاری از آن واقعه را بر زبان  
دیده اند چنانکه بوکر کثرتی در خواب چنان میدیده است که همراه  
علی بن ابی طالب کوه ابوقیس رفته است و وقتی از خواب چشم گشوده  
است خود را بر بالای آن کوه دیده است.\* مکرر صوفیه دعوی کرده اند

که در خواب چیزی با آنها گفته شده است و در بیداری آن را بر صغیفه‌یی نوشته نر دیک خود دیده‌اند \*.

اینگونه دعاوی همان قدر که بین ساده لوحان با قبول و اعجاب مواجهه شده است نزد دیگران با شك و انکار تلقی می‌شده . بهمین جهت صوفیه و مشایخ آنها در بین امواج رد و قبول عامه گاه باوج قدسیت میرسیده‌اند و گاه «ورطه کفر و ارتداد و سالوس و ریامی» افتاده‌اند

در دمره صوفیه عارفان واقعی ، شاعران مشهور ، ریاضت کشان و زاهدان ، با ریاکاران ، دنب‌جویان ، و مردم فریبان بهم آمیخته بودند . اصول و مصادی طریقت هم تفاوت اشخاص و احوال فرق میکرد . کسانی بودند که محبت را بمنابۀ يك درد الهی تلقی میکردند و شزنده‌داری و دردمندی آنها زاهدانه بود کسانی هم بودند که بحال حق را در مظاهر انسانی طلب میکردند یا چنانکه شمس تبریزی در نقد صریقه اوحدالدین کرمانی گفته بود چون در گردن دمل داشتند طلعت مهتاب روشن را در آب طشت میدیدند بعضی نیز مال و جاه و زن و فرزند را هم مانع از وصول بمقصد اهل فقر نمیدیدند و باوجود چندین زن و فرزندان متعدد بارگمان میکردند دل را از قید تعلق پرداخته‌اند . این همه تفاوت مشرب هم البته در ادب و تعلیم صوفیه انعکاس داشت و بین آنها اختلافات پدید می‌آورد .

بعضی از صوفیه مردمی پر شور ، گستاخ و بی ملاحظه بودند . از



همین بود که کسی چون بابر در حلاج و ابوسعید زیاده را حسد  
موردش عام واقع شدنت بعضی دیگر میانه رو بود و محتال و ارباب  
حیث هر سال آن بر دهمه میوه واقع میشدند چنانکه حسد و افسوس فشری  
هم عمده شان با تعالم حلاج و ابوسعید تفاوت اساسی نداشت اما آنها  
بسیار رعایت احوال عامه میکرد و بشدت در حضور مردم با نودند کسی  
از صفتی که در شهرها منعید شد، محاکمه نمیداد و در آن احادیث و  
حتی شایعه نمیداد و بهمان رسیده اند

درین صوفیه محمود از لودم طریقت بود و حتی مادر عمار خود  
ملائی و آرهانشی الهی شمار می آمد بسیاری در مشایخ صوفیه رن و  
فرید می داشتند. ابو الحسن حرقی سایر مشهوران درین سالار کار خودش  
ملاهی کشید ابوسعید رن و فرزند داشت و شیخ احمد حام بیش از چهل  
اولاد آورد. عبدالقادر گیلانی فردی داشت سبب شهرت و نقه اش شدند.  
حلال لدین موای و شیخ صفی الدین اردبیلی و شاه نعمت الله ولی زن  
و فرزند آن داشتند. بهر حال غالب مشایخ تأهل و از دواج را به تائید سنت  
پیغمبر متابعت می کردند

با انهمه عده بی ازسکنازان هم بودند که ترک تأهل را آرادی  
از هر گونه تعلق می شمردند ابراهیم دهم می گفت آن درویش که  
رن کرد و در کشتی نشست و چون فرزند آمد عرق شد \* در واقع کسانی  
از صوفیه که تعرد و سیاحت را جهت تکمیل و تهذیب نفس لازم  
می شمردند خود را بدام علائق نمی افکندند و بهر بهانه که می شد از این  
اعتلاهی گریختند در عین حال همس تجرد نیز برای آنها آفتها داشت  
و از آن جمله بدنامی. بعضی از صوفیه بسبب ترک تأهل و یا بجهت مصاحبت

با نوجوانان متهم بشاهد دزی بودند. البته این صحبت نوجوانان - که از خیلی قدیم در مجالس صوفیه و خانقاه هاشن تردد داشتند - از آفات صوفیه شمر می آمد حتی بعضی از مشایخ منسوب بشاهد باری شدند احمد عزالی بنابر مشهور در پیش خوهر ویان سجده می کرد اوحدالدین گرمایی شاهدان سروسری داشت و در علیه وحد سینه مر سینه هاشان می نهاد. حکایت او دیر خلیفه مشهور سب و گویند شمس سریزی درین بابها بروی اعتراسی لطیف کرد فخرالدین عراقی در سال قلندر پیری حویری از عراق به هند افتاد\*.

شواهد بسیار در این باب هست که خاتمه ها ازین حواص  
نوحسته پر بود بسیاری از مشایخ صوفیه هم آنها را از دام صحبت با  
امردان بر حذر می داشته اند در هر حال این توجه شاهدان و سادگان  
از اسباب نفرت و اعتراض عامه بوده است در حق صوفیان  
دوستان صوفیه از تجار و کسه گاه گاه آنها را دعوت و طعام  
می کردند. این دعوتها، وافر اطمی که بعضی درویشان بر سر سفره دعوت  
می کردند سب شد که صوفیه بشکم پرستی و پر خوری معروف شوند  
«واکل صوفی» بقول ثعالی\* مثل شود. این دعوتها احتیاج به خانه های  
توانگران اهل شهر نداشت هر وقت برای شیخ حلقه نیازی باشد  
- که صوفیه فوج می خوانند - از جامی می رسید شیخ دعوت می کرد،  
و خانقاه یا مسجد دعوتگاه بود. در احوال ابوسعید ابوالخیر ذکر  
اینگونه دعوتها و تکلفهایی که در طعام صوفیه می شده است بسیار  
آمده است. در اکثر این مجالس هم صوفیه که طبعاً در اوقات عادی غالباً  
گرسنگی می کشیده اند داذ شکم چرانی می داده اند می گویند ابو عبدالله

و مولوی از مشایخ شام هر وقت مریدانش را کسی از راه موافقان  
 سود می‌جستند می‌خورد پس از دهتن به همان می‌دادند و چون  
 مهمانی می‌رفتند از سر سری طعام خود را می‌خوردند و حق این سخن  
 بطعنه گویند: «عالم صوفیه سبب محرمه می‌زنند و نمکی منجر خود را  
 در بسکه به مجلس افاضه می‌کردند و صفای و خوار می‌نمودند در مشایخ  
 مولوی\* هم آمده است بر این طایفه حقایق بنام خوار کی آواره داشته‌اند  
 که مؤلف تصریح العزم\* - اگر چه بطعن - در باب آنها می‌گوید  
 «و صوفی باشد که در سمرقند شنید که در مصر حلقه کرده اند و آنجا  
 لوت بسیار خلق می‌دهند از سمرقند قصد مصر آمدند» بدینگونه  
 گر سنگی و محرومی صوفیه از سبب بدنامی آنها درین عامد شده است  
 لیکن اسباب سخن و تقریب عامه در حق آنها منحصر بدینگونه امور  
 نبوده است.

صوفیه از قدیم مکرر مورد طعن و نقد منکران بوده‌اند چنانکه  
 باید بدست می‌را خلق از شهر بیرون دادند در باب ذوالنون مصری  
 دشمنان سعایت کردند و می‌خواستند خلیفه وقت را بقتل او وادارند.  
 غلام خلل مدعی را آنها را منہم به زندق کرد و «خودشن را حلال  
 شمرد. ابوبکر بن نزد اسار که خود يك چند ساله صریقت بود بسیاری  
 از مشایخ عصر خویش مثل شبلی و حمید را متهم بجهالت و ملال داشت\*  
 سهل بن عبد الله تستری را مداخلان بدکاری منسوب کردند و بر او شوریدند  
 تا ناچار شد شوستر را ترك کند و به بصره رود. گفته او این بود که

گفته بود: «را انسان فرض است که در هر نفس توبه کند\*». این عطاء را هم مخالفان بر دقه منسوب کردند و علی بن عیسی وزیر او را حفاهای سخت کرد، حتی جنید بوجود مراقبت و مواظبتی که در رعایت طواهر شریعت داشت مکرر مورد تکفیر واقع شد\*. حلاج را بسبب شطحیاتش محاکمه کردند و کشتند. شیخ ابوسعید اموال خیر چنانکه از اسرار التوحید برمیانید حتی مورد انکار صوفیه عصر خویش - مثل امام ابوالقاسم قشیری - نیز واقع میشد و مکرر مکر و فساد منسوب گشت. ابویوسف صاحب حلیه الاولیاء را اهل اصفین از جلوس در مسجد مانع شد، حتی او را از شهر خویش راندند\*. در حق مولوی و دیگران هم مکرر طعن ها و اهانت ها از جانب مخالفان صورت انگونه مصداق صوفیه با رضا و تسلیم تلقی میکردند و آن را محبت و ابتلای اولیاء میشمردند\*.

در برابر آزار و حقای مخالفان صوفیه غالباً از راه صلح و تسلیم میرفته اند. بعضی از آنها در تحمل خور و ایذاء مخالفان صبر و حوصله بی ماسد نشان میداده اند. احمد رفیعی شیخ معروف رفیعی را دشمنان دشمن میدادند و بک چشم و دجل می خوانده اند اما وی در حق آنها دعا می کرده است\*. صوفیه خاکساری و فروتنی را غالباً مثل نشانه فقر تلقی می کرده اند. از حمدون قصار نقل است که گفت هر کس چنان پندارد که نفس او از نفس فرعون بهتر است دچار کسر شده است\* ابوسعید ابوالخیر برای آنکه مریدان را از کبر و رعوت برهاند آنها را نکارهای سخت و امید داشت. تربیتی که او از حسن مؤدب کرد نمونه بی بود

از مدرسه صوفیه با نفس و دعوت این صوفیان و شاید سحت‌تر  
 در میان است که در بار تهذیب نفسی عمل کرده‌اند. گویند که او را  
 که در خواب دست گشوده بود بگذاشتی و آمد داشت در مثنوی سر  
 حکایت شیخ سرورزی هست که برای مبارزه با نفس سختی‌ها کشید. در  
 افسانه‌ای هم که راجع به ملاقات شمس تبریزی با خواجه **محمد باقر** در  
 مواعی هست این آزمایش‌ها سخن هست از آنهمه پند است که صوفیه  
 قهر و قمع خود بینی را در رأس لزوم تربیت می‌شمرده‌اند. در مقام  
 مبارزه با نفس که ابراسخت‌تر بن. دشمنان می‌پنداشته‌اند، صوفیه حتی  
 تاسر حد خود کشتی میرفته‌اند. حکیم ترمذی خود را برای رهایی از شر  
 نفس بچیحون افکند\*. حتی عادت یز اگر بخواست و میل نفس و برای  
 دسی او می‌بود در صوفیه حجاب بوده است و آن را از کد شیطان خالی  
 نمی‌شمردند. خود نفس را مکرر مثل شیطان و قبی تلفی می‌کرده‌اند  
 و آن را بصورت سگ، روباه بچه و بصورت موتی تصور می‌کرده‌اند\*.  
 برای تربیت نفس و مبارزه با رغبت نفس بوده است که صوفیه  
 آنهمه ریاضت‌های سحت را تحمل می‌کرده‌اند. سرگذشت بسیاری از  
 مشایخ آکنده است از محرومیتها و سختی‌هایی که خود بر خوشتن  
 تحمیل می‌کرده‌اند و همه آنها نیز بقصد اصلاح و تهذیب نفس بود.

رندگی صوفیه پر بود از ریاضت‌ها، گرسنگی‌ها، و آوارگی‌ها که  
 حتی علماً از بیکنامی و حسن ظن عامه هم - که ساده‌تر بن یادش چنین  
 سختی‌ها تواند بود - محروم و خالی می‌بوده است. صوفیه غالباً نه طالب  
 شهرت بودند نه خوابای قبول عامه. بسیاری از آنها از شهرت می-  
 گریختند و شهرت جوینی را مذمت می‌کردند. ابراهیم ادهم که در رهد  
 و پارسایی یگانه عصر خویش بود از سم شهرت در پاك جا نمی‌ماند و هر

جاهم که شناخته میشد از آنجا سفر میکرد\*. ابومکر کتانی میگفت که شهرت زمام شیطان است هر کس زمام شیطان را در دست داشته باشد شیطان نزد اوست\*. مبره نیشابوری برای فرار از شهرت حتی مریدان را هم از خود میگریزانده\*. بعضی از آنها برای گریز از شهرت از تصنیف و تألیف هم خودداری میکردند ابوالحسن شاذلی طاهر آبهمن سب ماوجود علم و فضل از تصنیف کتاب اجتناب داشت. چنانکه مکرر میگفت کتابهای من عمارست از اصحاب من\*. گویی نویسندگی را نوعی شهرت حویلی میشمرد

برای اجتناب از شهرت - که نزد گترین آفات شناخته میشد - مکرر صوفیه در گمنامی سفر میکردند. بعضی از آنها حتی کوهها و غارها پناه میگردیدند. سیری بی زاد و راحله - تنها با نوشه موکل - بقطع نادیه میپرداختند. عدی بن مسافر را میگویند که سالها در کوهها و صحاری بسربرد و حیوانات بیابان گردآورفت و آدم میکردند. ابوبراب نخشی حتی در بیابان طعمه درندگان شد\*. بعضی از آنها برای عزت و ثنیه در گورستانها بسر میبردند. بعضی دیگر در مساجد عمر سر میکردند. ابراهیم خواص در مسجد جامع ری وفات یافت. ابومحمد مرتعش در مسجد شونریه مقیم بود. عده بی، از بلاد خود سفر میکردند و در مکه با فلسطین بسر میبردند. ابو عمر و رجاحی، ابومکر کتانی، ابومحمد خراز علی، بن محمد المزمین سالها مجاور کعبه بودند و بعضی هم در آنجا وفات یافتند.

گریز از خلق و الهت با حیوانات برای عده بی از آنها عده آرام بود. در حکایات بعضی مشایخ مثل ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر

هم اشارت‌ها هست بپسند حیوانات. ام ای به داند. بعضی دیگر  
ترحم بر حیوانات را مهمتر بنظر تکلف است. حیوانی مشمرده‌اند.  
شیخ احمد رفاعی حبیب سگ و خنزیر هم که می‌رسد سلام می‌کرد و  
بسا کسه دت سگ کر را چرب می‌کرد و می‌شست و عمواطب  
می‌نمود\*

این خاکساری و افتادگی گاه حتی در طاهر جلالت نیز  
حلوله می‌یافت چنانکه حامه و هیئت بعضی از آنها زیاده ساده و زنده  
کثیف می‌نمود. ابو طالب مدعی که ترك حیوانی کرده بود در افراد در گناه  
حوارگی رنگ پوشش سر می‌نمود\* نظام الدین خاموش عالی‌آپش  
جامه‌اش چرب بود و برادر هنگام غذا خوردن چمچه از دهنش می‌  
افتاد و حامه‌اش را می‌آلود. ابوسلمه در رانی میگفت فقیه را شاید  
در لطافت حامه بیشتر کوشد تا در لطافت قلب\* شیخ احمد رفاعی می  
گفت دوست ندارم اهل فقر بحمام روند و برای همه پاران گرسنگی را  
دوست دارم و برهنگی و فقر و دل و مسکنت را\* این شیخ زنده‌یوش  
درویشان را حتی از کشتن کبک و شپش بر حذر میداشت. میگفت  
نکنید خداوند شمارا فرو میگیرد\* پوشیدن لباس پاره و پینه‌دار که  
مرقع و مرقعه میخوانده‌اند. برد صوفیه رواج و شیوع بسیار داشت  
بعضی از پاره‌هایی که دور ریخته میشد رقعہ رقعہ لباس میدوختند  
و برخی حتی طعام حر از آنچه مردم دور میریختند تمسخرورند، مثل  
تره پوسیده، و کدوی تلخ و کرر تباه شده\*

باچنین احوالی صوفیه برد علما و بزرگان - جربندرت - مورد  
قبول نبودند. خاصه که درم خورد با محتشمان وقت گستاخ هم بودند و

بی پروا با اینهمه اگر که گاه ناارباب جاه بر خورد میکردند در آنها تأثیر می بخشیدند. چنانکه خواجه نظام الملک از تأثیر موعظه يك صوفی که کلام او از نوعی مکاشفه حکایت داشت تمام عمر بصوفیه اظهار علاقه میکرد\* در مین حلقا و سلاطین مکرر کسانی پیدا شدند که بصوفیه علاقه موریدند. مستفجد خلیفه هر سال مجلس دعوتی داشت مخصوص صوفیه و خود با آنها می نشست. بعضی از مشایخ در واقع جهت احیای دادن حاجات و مقاصد مردم بسلاطین مراد داشتند. عده بی هم بودند که درین میان جاه و شهرت را طلب کردند. بعضی سلاطین بسبب ترس او علیه فقہ بصوفیه تمایل پیدا کردند\*. چنانکه مشایخ صوفیه را به سفارت میفرستادند و تکریم و اعزاز بسیار در حق آنها میشد. از جمله شیخ شهاب الدین سهروردی را که در بغداد شیخ المشایخ بود خدغه مکرر بسفارت گسیل کرد. سلطان علاء الدین کیقباد وقتی این شیخ از جانب خلیفه بروم نزد او آمد نهایت اعزاز او را استقبال کرد و حتی دست او را بوسید\* سلطان بیسرس مکرر بقصد زیارت خضر کردی بخانقاه او تردد میکرد. امیر تیمور در حق خواجه بهاء الدین نعمت شد حرمت بسیار بجا می آورد. خواجه عبدالله نقشبند نزد اخلاف او تقدیری محترم بود که شاهزادگان در خدمت او با ادب می ایستادند و حتی حضور او کافی بود که منارعات خویش مدعیان را بمصالحه تبدیل کند\*

اینکه صوفیه غالباً اذواق و مواجید خویش را مستند و میران



حقیقت می‌داند و علم و مرهقان را حجاب می‌شمارده و ... می‌پایه الله از مواردی است که سبب آن از حجاب کسانی مثل ابن الحوری و ابن قسم الحوریه و امثال آنها برین جماعت طعنه رفته است و غالباً معبدلین از صوفیه بر - حتی ابو حفص خداری و ابو احمد بنوری - از این تعادلی دشتند. اما صوفیه هر حال برین اده ق - مواحد خویش رنده تکیه داشته‌اند و سبب که حکم ذوق و کشف بیش از حدیث و خبر و قیاس معتبر می‌شمرده‌اند گویند یکی از صوفیه پرسیدند که چرا سفر گری می‌توان عندالر و حدیث شوی؟ گفت آنس که از حدیث شوی باسمع و دالر را چه کار دارد\* از بابری نقل کرده است که پیش او گفتند فلان کس از فلان حدیث آمده است و از او چه شد و شد شیخ گفت "مسکین و اخذوا علمهم مسأ عن حدیث واحدنا علمنا عن الحی الذی لایموت\*" دیگر ی نقل کرده اند که گفته است چون صوفی بینی که به "آخر ذوق حدیث" مشغولست دست و روی شوی\* ابن الحوری هم از ابی سعید الکندی روایت می‌کند که گفت وقتی در رده صوفیه فرو بردم و طلب حدیث می‌کردم چنانچه آنها نمی‌دانستند روزی دو ب از آستین من بیفتد بعضی از صوفیین گفتند عورت خویش پنهان دار\* ازین رو بود که صوفی کتب را عاک می‌کرد و اوراق را می‌شست و "حر دل اسپید همچون برف" خویش بر هیچ دفتری دیگر اعتماد نداشت. منکران صوفیه این تحکیم ذوق و تکیه بر مواحد را بر صوفیه عیب می‌گرفته‌اند و آن را متعصم ابطال شریعت و متابعت از حظوظ نفسانی می‌شمرده‌اند. علاوه قول به حجیت ادواق و مواحد را بجهت اختلاف و تنائی که در ادواق هست سبب

گمراهی و تهاهی عامه می دانسته اند و ابن قیم، لجوریه این اعتقاد را قول بمالم یشرع الله<sup>۱</sup> خوانده است و می گوید تراه علم و اعتقاد بر ذوق درست نیست و حق آنست که بگانه مرجع معتمد علیه در تمیز حق و باطل علم است و آنچه دوی بدان حکم می کنند اگر ب کتاب و سنت که مأخذ علم است موافق نباشد باطل و دام شیطانست و سب دوری از راه خدا\* . خلاصه ابن قیم الجوزیه این قول صوفیه را مستلزم کفر دانسته است و می گوید بعد از قرآن و حدیث چیزی نیست جز شبهات متکلمین و آراء منحرفین و خیالات منصوفه و قیاسات فلاسفه\* و در واقع هر کس گمان برد که مدایحه قلب وی از حواطر و هواجس القاء می کند از آنچه پیغمبر آورده است بی نیاز خواهد بود در کافری از همه کافران پیش است . بدینگونه وی برین قول صوفیه - واقوال و آداب دیگرشان نیز - طعنهای زده و عیبها گرفته است.

صوفیه نیز ، از حیلای قدیم فقهاء و محدثان را مدیده تحقیر مینگرسته افند و آنها را اهل طاهر می شمردند و خود را صاحب اسرار می دانسته اند و مدعی معرفت باطن و علم قلب بوده اند این اختلاف بین صوفیه و فقهاء - چنانکه جای دیگر نیز اشارت رفته است - از قدیم سبب شده است که صوفیه مکرر از جانب فقهاء تعقیب شوند

از جمله ، کسانی مثل ذوالنون مصری و حلاج و عین القضاة را محاکمه و زجر یا قتل کرده اند و اگر چه يك چند امام عزالی امام و عبدالقادر و امثال آنها آشتی گونه بی بین دو طایفه پدید آورده اند لیکن بجهت دوام و بقاء اسباب تعارض و تباین همچنان این اختلاف باقی ماند

و فقط کسانی در علماء سنی مثل ابن حزم و ابن الجوزی و ابن تیمیه و ابن قیم لجوزیه و زهی در شافعی و طعن بر صوفیه، امر از واقعیت آکرند بلکه بعضی علماء شیعه نیز مخصوصاً ابو حنیفه صفوی و صفی زامانی میانه نهادند و معرکه جدال گرم شد و درین میان هر دو طایفه سنی و شیعی بهم دادند که در بعضی موارد شریعت از سنی یا سنی است خالی باشد و نه مهمه معالیه کتابی که مضمون این بود و چند حدیث است در فقه مفسر صوفیه و متشرعه ضرورت دارد.

از جمله انتقادهایی که فقهاء و متکلمین بر صوفیه دارند این است که می گویند صوفیه بین شریعت و حقیقت تفرقه قائل شده بدین جهت که اهل حقیقت می شمارند و فقهاء را اهل شریعت و اهل ظاهر و در واقع از هم جداست که صوفیه مثل باطنیه و علائیه تأویل گراییده اند و حتی بعضی از آنها مثل ابن عربی مدعی شده اند که علم شریعت را از همان باطنیه می گیرند که بیغمیر علم خویش را از آنجا اخذ کرده است و فقه اینگونه سخنان صوفیه را که بعضی از خود صوفیه در این امر آن سخنان انا و تجریش داشته اند دستاویز طعن بر آنها میبندند و بر آنها می نهند و ایراد دیگری که بر فقهاء بر صوفیه می گیرند عبارتست از "تعبد بملک شرع الله" و فقهاء می گویند اجتهاد در این امور جایز است و صوفیه درین مورد گوئی بدعت می کنند. چنانکه ترك نکاح را صوفیه از باب زهد و از جهت احتیاط از اشتغال به امر دنیا غالباً تحویر می کرده اند در صورتی که این امر خلاف سنت است علاوه ترك گوشت و لیس حشمت هم که از جهت زهد و تقرب می کنند معقیده فقهاء البته سوده نیست و نگار را همان باری شایسته دارد و اصولاً فقهاء در ایراد بر صوفیه می گویند که اینگونه ریاضات و عبادات مندرجه این

است که امور مباح را مکروه یا مستحب کرده باشند و در واقع چیزی را که حرام نیست حرام و چیزی را که واجب یا مستحب نیست واجب یا مستحب قرار نمایند و این خود «تشریع بمالم یشرع» و بدعت و معصیت است. ابرار دیگری که باز فقها بر صوفیه می گیرند قول بعضی از آنهاست به آنچه «سقوط تکلیف» خوانده می شود. چون بعضی صوفیه معتقد بوده اند که انسان وقتی به درجه قرب برسد تکلیف از او ساقط است و اگر چه این قول نزد اکثر محققان صوفیه مردود است لکن مسبب آنکه بعضی از صوفیه بدان تموه می کرده اند دست و پیری شده است برای کسانی که مثل این حزم خواسته اند صوفیه را به تمایلات انانی منسوب دارند\* در صورتی که این طعن بر صوفیه و لاف بر اکثر آنها وارد نیست و تصوف خود در محیط زهد و ریاضت پدید آمده است و یا زهد و ریاضت از ارکان آن بوده است. با اینهمه قول به وحدت وجود را که بعضی از صوفیه بدان فائل بوده اند متکلمان غالباً مستلزم قول به سقوط تکلیف می شمرده اند و می گفتند که لازمه این اعتقاد صوفیه آنست که رب و مربوب و خالق و مخلوقی در کار نباشد و درین صورت تشریع و تکلیف و ثواب و عقوبت و حلال و حرام هم در کار نخواهد بود. این ایرادها را صوفیه دفع ورد کرده اند و عقاید خود را - اما عالباً باتکیه بر تأویل - با شریعت و احکام آن تألیف داده اند لیکن در حق فقهاء و اهل طاهر همواره با بدگمانی و بی اعتقادی می اگرسته اند و آنها را به جاه طلبی و ریاضت جوئی و ظاهر گرایی منسوب و متهم می داشته اند

چون از عیب‌هایی که بر بعضی از صوفیه گرفته شد سخن رفت مناسب است سخنی بر در باب خدمتانی که صوفیه به افغانه یا عربستان باسلام و جامعه اسلامی کرده بدگفته آمد در حقیقت باوجود این دهایی که بر صوفیه گرفته شد و بعضی از آن‌ها نیز بدست این طایفه در مدیل احساسات فرو و مذاهب و دجلوگری از افراطهای رایج در ادوار گذشته و مخصوصاً در ترویج ارادگی و حریت فکر تأثیر و نفوذ قصمی داشته‌اند. در دوره‌هایی که فتوحات اسلام حتمه یافته بود و بسبب ضعف و فتور خلفاء و سلاطین عرب و وحید در مرنشر اسلام توفیقی نداشت متصوفه در ترویج اسلام اهتمام کردند چنانکه تأثیر و خود مشابه چشته، شطرنج، و نقش‌سده در نشر وسط اسلام پس هندوان و اقوام مالی ممرات بیش از تأثیری بود که غازیان و مجاهدان سابق درین موارد داشته‌اند\* ترویج روح برادری در بین مسلمین و تمسک به اخوت واقعی و رعایت مواساة و ایثار بر امور یسب که رنگ خاصی به تربیت صوفیه و تشکیلات سلاسل و حوائق آنها داده است، و در احوال و اخبار صوفیه مکرر آمده است که بدان طریقت دوستان را در بهره مندی از حال بر خود مقدم داشته‌اند\*

بعضی از صوفیه مصر و شام در مبارزه باصلیبی‌ها سعی بسیار داشته‌اند و اهتمام برخی از آنها در نهی از منکر بسیار بوده همچنین نقش‌مندیه در شرو و ترویج اسلام پس اقوام تاتار و ارمن تأثیر بارز داشته‌اند. قادییه و تیغایه در آفریقا خاصه در حدود سودان، سنگال، بحرین و قوذ و تأثیر بسیار در نشر اسلام کرده‌اند در کار امر معروف و نهی منکر

گاه چنان اهتمام داشته‌اند که مکرر در معارضه با ارباب قدرت خود را بخطر می‌افکند. ارهمین روست که فدائیان ماطی هم برای آن که مورد سوء ظن واقع نشود مکرر خود را بصورت و هیئت صوفیه در می‌آورده‌اند چنانکه خواجه نظام الملک و پسرش فخر الملک را فدائیان در لباس صوفیه کار دزد دند و این نکته می‌رساند که صوفیه هم در کار امر بمعروف و نهی بکفر و درین امور اهتمام تمام داشته‌اند.

مکرر در مصایب عام صوفیه با مردم همدردی می‌کرده‌اند و گاه فداکاری. مثلاً دینوی در وقتی که وطنش دستخوش هجوم غلات وروینی سردار خونخوار مرداو بیج زبیری واقع شد و عده زیادی ارهمشیر یا ش طعمه شمشیر شدند قرآن بدست گرفته از شهر بیرون آمد و سردار خونخوار مهاجم را از خو بریزی بر حذر داشت، حتی جان خود را درین راه نهاد\*. شیخ شهاب الدین سهروردی برای آنکه بلای خوارزمیان را از بغداد و ناصر خلیفه بگر داند در همدان برسالت نزد خوارزمشاه رفت و او را ارشورش حلیقه تحذیر کرد و خود حقا واهات بسیار دید\*. در قتل عام خوارزم بدست مغول گویند سه شیخ نجم الدین کبری پیشنهاد شد از شهر بیرون رود تا از قتل امان یابد نپذیرفت و گفت عمری با خوارزمیان بوده‌ام درین زمان فامردیست که آنها را تنها گذارم\*. گویند در میدان جنگ او را میان کشتگان یافتند. اقدام نجم الدین دایه که زن و فرزند را در ری جلوی سیل مخرب مغول رها کرده خود بروم گریخت چندان نظیر نداشت و آن نیز مورد طعن عام و خاص واقع شد\*.

از اینها گذشته، در بیان وحدت و توحید الهی، طریقه تکم صوفیه مفهوم تر و مقبولتر از احتیاجات فلاسفه بود و ریز و کب و اقوال آنها در تهذیب اخلاق و تعلیم حقایق اسلام تأثیری بسار قوی داشت.

بدینگونه تعالیم صوفیه افق بصیرت مسلمانان را گشوده می کرد و آنها را تشاهد و مسامحه و ترك تعصب و غرور و عناد توحه داد و در حقیقت تصوف بود که ترك مشاخرات بیفایده و توحه بصدق و اخلاص را لازمه ییل سعادت فردی و اجتماعی شمرد\*

در کشمکش که بین فقهاء و محدثین از یث سو و متکلمین و فلاسفه ارسوی دیگر در گرفته بود و محاشات اهل مدرسه امساب و حش و حیرت خویندگان حقیقت میشد تصوف از میان مردم، از میان طبقات ساده و می با، پدید آمد و هم در بین آنها نشر و رواج یافت اما آنکه همچنین از مدرسه و قبل و قال اهل مدرسه دوری جست چنان در نزد عام و خاص محبوبیت یافت که نزد اهل مدرسه هم محبوب شد و حتی بعنوان نوعی علم در مدارس نیز موضوع بحث و تعلیم گشت چنان که شاعران و نویسندگان مختلف - حتی کسانی را که ازین عوالم دور بودند - جلب کرد و دیری نگذشت که قسمت عمده آثار حدی شاعران و نویسندگان مهم مسلمان آکنده شد از تعالیم صوفیه و اینهمه بسبب هماهنگی تعالیم صوفیه بود با ذوق و عریزه دینی عامه و این امر را هم بهر حال باید از جمله خدمات صوفیه دانست که در تسکین آلام اجتماعی و در ارشاد و تهذیب عامه تأثیر بسزا داشته اند.

تصوف در واقع ملجأ سرخوردگان بود. سرخوردگان از دین و سرخوردگان از علم. یوسف بن حسین رازی می گفت هم دنیا طغیان دارد و هم علم. نجات از طغیان علم بعادت است و نجات از طغیان مال بزهده\*.

در بین صوفیه کسانی بودند که در واقع از دنیا - اردنیای بی بند و بار خویش - تصوف می گریختند. انراهم ادهم و شلی امارت و حکوم برارها کردند و پناه بتصوف بردند. شقیق بخشی از مشغله عمارت و قیل و قال دزدان بغافل صوفیه روی آورد. ابومحمد سبکی از راهرفی قویه کرد و درزی صوفیه در آمد. شیخ احمد ژنده پیل از شراب خواری و تهکاری خویش بتصوف گریخت.

بعضی هم از علم و بحث و قیل و قال مدرسه سر می حورده اند و پناه بغافل مآوردند. در واقع عده بی ارضوفیه در آن کار اشتغال ب علم و حدیث میداشته اند و سپس از آن ملول می شده اند و ترك آن می - پرداخته اند. یوسف بن ابوب همدانی در فقه و حدیث و خلاف و اصول در عصر خویش سرز بود. بعد آن همه را ترك کرد و دست بمجاهده و ریاضت زد. مجلس او در نظامیه مشحون بود از وعظ و زهد، و حکایت او با این سقا معروف است\* ابو عبدالله ترمذی در حدیث تصنیفات داشت با اسرار اوقات خود را بشتر مصروف احوال قلبی می کرد ابو حمزه بغدادی فقیه بود و در بغداد و مدینه منیر میرفت، مع هذا عالماً در سیاحت بود و شهرت و قبول فقیهان اعتنائی نداشت



۱. یعنی تقوی (۳۷۸ ع و ۳۷۹ هـ) و محدث بود و بعد از تمام مقامات و معارف دین سنی و تصوف گرفتند. یوسف بن ابی العزیز هم تبحر در سنی و بحث علاقه تمام شدن داد اما آخر ر آن مصروف شد و گویند کندی جوی را حاکم کرد. امام عراقی در فقه و حدیث و کلام و فلسفه سرآمد بود، انفعال از آیه سر جو، و آرامش قلبی را در تصوف جست. کتب مشهور «المقنن من الملال» و «محرر ای سر کشتگی های روحانیت» ۱. ا. ش. می دهد

در بین صوفیه کمای از مشایخ به زد که حتی سواد نداشتند و این را هم عیب نمی شمردند. ابوعلی بیام از مشایخ قدیم، امی بود قد حبری می توانست نوشت به چبری می توانست خواند \* شمس سربزی و صلاح الدین زر کوب از مشایخ مولویه هم هر دو امی بودند و صلاح الدین حتی ملهط درست سخن نمی گفت. شیخ داود کسر ز مشایخ شارلوه نوشت و خواند نمی دانست \* برد عصبی و صوفیه اشتغال معلم حجاب راه بود در احوال عذری از مشایخ هست که در تر و امالی حدیث فرو - شسته اند و حاک کرده اند. در گفت و شنودی که گو شد بین شمس سربزی و جلال الدین مولوی در آغاز آشنایی روی داد مشهور است که شمس هم باین بکه شارت داشت. شلی علم حرق را در سقایل علم ورق عرصه می کرد، و آرامش مسروق نقل اسب که خواب دید کثرت اشغال او حدیث سب مجروح ماندنش از مانده می شد که پیغمبر در رور قیامت برای صوفیه ترقیب داده بود \* . طعنی هم که صوفیه در باب عبدالرزاق

صناعی - محدث نام آور قدیم - دارند از این باب است \* و از همین روست که بعضی از صوفیه وقتی در مجلسی سخن از حدیثنا و اخیرنا - که شیوه اهل حدیث بود - می شنیدند برمی آشفتنند و فریاد میزدند که تا چند این حدیثنا و اخیرنا؟ يك تن نیست که سخن از حدیثی قلبی عن ربی بگوید؟.. و آنجا که صوفیه علم خویش را ورای علم اهل مدرسه می دهنده اند و دفتر خویش را از سواد و حرف عاری می شمرده اند اینجاست و انتهمه از اسرار صوفیه بشمار می آید.

بعضی مقالات و احوال صوفیه جزو اسرار آنها شمرده میشد و چون افشاء آن اسرار سبب انکار عامه در حق صوفیه می بود قوم در حفظ آن اسرار اهتمام بسیار می ورزیدند چنانکه از یوسف بن العسین نقل است که گفت شنیدم ذوالنون اسم اعظم می داند نزد او رفتم و او را خدمت کردم و چون مورد اعتماد و التفاتش شدم از او درخواست کردم تا اسم اعظم را بمن بیاموزد و عده داد که آن را بمن خواهد آموخت روزی طبعی بمن داد که در آن طرفی بود سرپوش بر آن نهاده و دستاری بر آن افکنده از من خواست تا آن را همچنان نزد دوستی برم از آن او . در راه با خود اندیشیدم که تا در زیر آن سرپوش چه تواند بود؟ دستار و سرپوش بر گرفتم. از آن میان موشی بیرون جست . گمان کردم مگر ذوالنون مرا ولایت میدهد <sup>درستند</sup> کرده است ناخشم نزد وی باز گشتم و معنی این کار پرسیدم گفت قصد آن بود که ترا آزموده باشم آن را که طاقت نگهداشتن يك موش نیست طاقت اسم اعظم کجا باشد؟ از پیش من دور شو که ازین پس ترا نبینم\* از اینگونه قصه ها که حاکی است از اسرار صوفیه در حفظ اسرار و در کتب

آنها فراوان است و در واقع بسیاری از اقوال و دعوی آنها هم چنان موده است که افشاء آنها موجب دردسر میبشود است. بسیاری سخنان نپور آهیز که از صوفیه نقل میشدند که مخالف شرع بود و بهر حال در متشرعه ناهموار و گران می آمد. شطحیات مایزند و حلال مکرر اسباب رجم آنهاست و کسانی چون حسد در تأویل آن سخنان کوشیدند اینگونه سخنهای اگر چه تأویل پذیر بود اما تاجر موجب سوء ظن عامه میشد در حق صوفیه. ازین رو متصوفه مکرر مورد تعقیب و آزار شدند کتبهایشان سوخته شد، خودشان تبعید یا توقیف شدند برخی را شکنجه کردند و بعضی را کشیدند. در تاریخ صوفیه کسانی که بنام شهید خوانده شده اند بسیاری و بیشتر آنها کسانی بوده اند که می آنکه نام و نشانی بگذارند فدای تعصب عوام یا بی احتیاطی خویش شده اند. حلاج و عی القصة در بین قدماء صوفیه بهمین جهات قریبانی شدند، سعیدای سرمد شاعر و عارف بهود نژاد کاشانی. در عهد عصر مغول بهمین سبب قتل و قتل شد و مشتاق علی شاه کرمانی و عده ای دیگر از صوفیه در اوایل عهد قاجاریه همچنین آنچه این موفیان نام آوردند اعرضه قتل و آزار می گردید بی احتیاطی آنها بود در افشاء آنچه اسرار صوفیه بشمار می آمد و از این طایفه هر کس که از او گشت سر دار بلند، حرمش این بود که اسرار هویدا می کرد

کسانی که در تاریخ عمومی تصوف تأمل ورزیده اند غالباً تصوف اهل معرفت را از تصوف اهل محبت جدا کرده اند\*. در واقع هر چند

این دو طریقه همه حا از یکدیگر ممتاز نیست و در بسیاری موارد بهم آمیخته است لیکن در بین عرفاء و متصوفه اسلامی تصوف امامیه پیروی و غرالی و سهروردی و ابن عربی و جامی و نسفی را از نوع اول و تصوف رابعه و شلی و بایزید و حلاج و موسعید و شمس تبریزی را از نوع دوم میتوان شمرد. بسیاری از مشایخ نیز جامع هر دو طریقه بوده اند و حکمت و محبت را بهم جمع کرده اند بین این دو طریقه تیرک - یاچند - راه متوسط وجود داشته است که بیشتر جنبه اخلاقی و تربیتی داشته است و از آنحمله است تصوف اهل قنوت.

فتیان یا جوانمردان قدیم تصوفشان جنبه اخلاقی داشته است و مجامع فراماسون و انجمن های اخوت خیر نیز از همین روح عرفان اخلاقی بهره مند بوده اند\*. اهل قنوت هر چند مسبب ظهور طیفات لوسی و مشدی که در حقیقت ثمره و مسوئه لیسگر های خودشان بود، در فتنه رفته نزد صوفیه منفور و سپس منسوخ شدند تأثیر و خود آنها در جمع و حاصل میراث صوفیه قابل ملاحظه است و درین صحایف از توجه بآن نمسوان غافل بود

جوانمردان یا فتیان که آنها را اهل قنوت و اهل اخوت هم می خوانند طبقه بی خاص بوده اند از عوام، که بختندگی و کار ساری و دستگیری از مردم را شعار خویش داشته اند و با آداب و رسوم خاصی این آیین قنوت را بکار می بسته اند. در قرون نخستین اسلامی، وصول به درجه جوانمردی و شناخت ماهیت آن کمال مطلوب و مورد توجه طبقه جوانان غالب اصناف از پیشه واران و کارگران و صومیان و سپه هیان ده است\*. و با آنکه خود بهایی معمول در نزد جوانمردان باریک صوفیه چندان موافق ندارد قنوت در نزد صوفیه و ملائمه اهمیت خاصی

داشتند است. چنانکه بعضی از مشایخ مانند علی بن احمد پوسنگی و احمد بن خضر وید و غیره از او یاد بخاتمه هر صوفی در شمع فقیهین بود اقد و حتی مشایخ و مشاهیر صوفیه مانند سلمی و قشیری و ابن عربی در باب فتوت و بحث و تأکید کرده اند و فقط صوفیه علی بن ابی طالب و سلمان و سی را رفیقان و مخصوصاً علی را شده مردان و فنی مطلق شمرده اند بلکه حسن بصری را نیز سید القتیان - خوانده اند و در باب حوائج مردمی اقوالی را او را در دیگر مصوفیه نقل کرده اند و از ملامتیه نیز به وجود احتساب آنها از دعوی و خودنمایی که در بین حوائج مردم دیده میشود - اقوالی در باب حوائج مردمی هست از جمله به حقیقت حد و از مشایخ اهل ملامت یکی در مردان را، بانداز می گوید اگر حوائج مردم ماضی باید که در روز مرگ سرای تو جو نمردن را عبرت و اندرز باشد\* باری هر فتوت غالباً لیس و شعار خاص و آداب و رسوم مخصوص داشته اند و تشکیلات آنها هر چند احتمال نمی رود بدانگونه که بعضی محققان پنداشته مآخوذ از تشکیلات اصناف شهرمدان باشد لکن بهر حال با تشکیلات صوفیه و ملامتیه و همچنین عیاران مناسبت و مشابیهت داشته است و طبقه معروف به داش و لوطی و مشدی امروز ضدها را «فیما دینی» از دوره انحطاط تشکیلات آنها باشد و منظر مآبد که آئین جو مردمی در کبیری از اصول عیاری و مبادی صوفیه بوده است، حلیفه ناصر در روزگار خویش محیی و مروح طریقه حوائج مردمان شد و سعی کرد که تا از تشکیلات این طایفه برای مقاصد ملکی و سیاسی خویش استفاده کند، بزرگان و نام آوران عصر هم برای خوشامد او و مقاصدی نظیر مقاصد او مابین طریقه علاقه نشان دادند، از جمله سلطان

عزالدین کیکاوس سلجوقی وقتی سینوب را از نصاری گرفت خسر این فتح را باهدایای بسیار همراه شیخ مجدالدین اسحق نرد خلیفه فرستاد و تقاضای سروال فتوت کرد خلیفه هم آن را بافتوت نامه و هدایا نزد وی ارسال کرد\* . بدینگونه فتوت ناصری در بین بزرگان عصر او هم انتشار یافت .

حوانمردان نیز مانند صوفیه برای خود آداب و سلسله مراتب داشته اند چنانکه تازه کاران را این وسابقه داران را اب وجد می نامیده اند و مقدم خود را نیز اخی می خوانده اند . همچنین بجای حرقه که شعار صوفیه بوده است قتیان سند سر او بل خود را - مثل حرقه صوفیه - به شاه مردان می رسانده اند . فتوت خانه یا محل تجمع شبانه قتیان که زاویه یا لنگر خوانده میشده است تاحدی بمنزله خانقاه صوفیه بوده است و در قرن هشتم در اکثر بلاد آسیای صغیر و ایران فتوت خانه ها وجود داشته است لیکن بعدها بسبب کثرت تردد و اقامت پسران حوان و بی بندباری رایج در بین اخی ها - که ظاهراً بهمین جهت لوطی خوانده شده اند - لنگر ها مرکز فساد شد و با ظهور صفویه و مزید قدرت قزلباش و صوفیه تشکیلات حوانمردی از بین رفت و تاحدی طقه لوطی و مشدی جانه بین آنها شدند . چنانکه در فرقه های حیدری و نعمتی و همچنین در نزد درویشان تولائی نیز نشان تأثیر این تصوف عامیانه - تصوف اهل فتوت - را میتوان یافت\* .

در بین صوفیه کسانی نیز بوده اند که از جهت اخلاق هم متهم و منفور میشده اند . در بین مشایخ عده ای شاهد بازی و باده خواری متهم

ورده اند. حتی بعضی پسران قوم به خدمت در امور حاکمان تبر منسوب شده اند. چه که به الدین سهرقی و خواهرش باین امر متهم شدند. بعضی مشایخ هم بوده اند که نادانیه ارشد عام، مقاصد مملکتی و دنیوی داشته اند، چنانکه بابا اسحق نام از صوفیه آسادی سعید بیهوده بهی از منکر مرسلطان عیث الدین که خسرو من کعباد، در صلاحه روم خروج کرد و اگر چه خود او گرفتار و کشته شد اما قیام مریدانش بهر حال در قلمرو صلاحه روم دایه در در و تشویش فراوان گشت \* همچنین دولت سرمداران و دولت صفویه را در روشن پدید آوردند و رؤسای نوربخشیه و حروفید نیز از دواعی دیباوی حالی بیورند. شیخ خلیفه که در سال ۷۳۶ در سبزوار کشته شد يك صوفی شیعی بود که در مسجد آن شهر بر خلاف فقهاء سنی و حکام عصر سخته ان مؤثر میگفت. با کرد و مرید او شیخ حسن حوری بهر در بین اصناف و اهل خرقه پیروان و معتقدان یافت و بدینگونه «طریقت شیخ خلیفه و حسن حوری» که مشهور حکام و فقهاء عصر بود در خراسان مورد توجه ناراضیان عوام شد و غیر از اهل خرقه جمعی از رفود و او ناس - که غالباً در قدم عنوان طعنهای مزی بوده است در حق عیران و حوائمردان - نیز بوی پیوستند. همین مریدان شیخ حسن حوری بودند که بهت سرمداران را پدید آوردند و يك چند غیر آن را هدایت و اداره کردند حتی در مسجد جامع سبزوار در ضمن خطبه نام شیخ را نخست و نام وحیه الدین مسعود امیر سرمدار - را بعد از وی می آوردند تا اینکه خود شیخ، در ملی ختگی، بتحریرك وحیه الدین مسعود کشته شد (۷۴۳) و دولتی که سعی در ویشان حوری پدید آمد بدست دیگران افتاد و صوفیان را

نزد سربداران دیگر چندان قدری نماند\* . همین سرنوشت برای صوفیه هم پیش آمد . چون دولت آنها نیز بدست صوفیان پدید آمد اما پس از کسب قدرت با صوفیان در افتاد . در حقیقت صوفیان با صفای که - مثلاً میراث - ارشاد شیخ صفی الدین و سلطان جنید، برای سلطان حیدر و اسمعیل باقی ماندند و اسمعیل - مؤسس سلسله صوفیه - را «مرشد کامل» و «صوفی اعظم» می خواندند و خان بختن در راه او را ارادنی مراتب اخلاص مشهور دند بعدها منفور مرشد کامل شدند و مخصوصاً شاه عباسی را با آنها صفائی نبود\* درست است که سلطان صفوی تا آخر همپنان مرشد کامل و صوفی اعظم باقی ماند لیکن تدریجاً حلیفه الخلفاء - که در واقع نایب مرشد کامل محسوب میشد - در دولت صفوی وجودی راند و با اصطلاح تشریفاتی شد و صوفیه بسبب قدرت فقهاء و متشرعه مطعون و منفور شدند. در هر حال مکرر اتفاق می افتاد که صوفیه و صاحبان مسند ارشاد در پی دلب طلبی کام بردارند . مخصوصاً در قرن نهم و چندی بعدی از آن، انبوه درویشان که نان خویش را بنام «فتوح» از مریدان و معتقدان می گرفتند ، و خود از شوق لقاء حق در خانقاه و حتی کوی و بازار رقص و سماع راه می انداختند در یورگی و گدائی را که نام آنها مقتضی آن بود\* - کنار نهاده حویای سلطنت و حکومت شدند چنانکه سید محمد نوربخش (۸۶۹) مؤسس طریقه نوربخشیه\* داعیه مهدویت و خلافت داشت و در عهد شاه رخ تیموری مکرر خروج کرد و حتی سکه نیز بنام خودش زد . فضل الله استرآبادی ، مؤسس طریقه حروفیه ، نیز دائم «خواب» ریاست و سیاست می دید و مریدان او بودند که شاه رخ را خنجر زدند\* رفتار خشن و مزاح و حشت انگیز



شاه عبدالصغری در خود را پیش خسر و مفلون و بیوسمه تر کشیده و حکمت از بگرانی خاطر پادشاه از من درویشان می‌گفتند: «محرکه عمده این بهجت های مملکت صلی درویشان، اولا این درویشان سه ده لوح آینه،

شاید توان همان داعیه می‌دانست که رها در عصر اموی و عباسی داشت و از بیداری و مستغاک پانی این در دستگاه حکومت اعتراض داشت و وجود عده بی‌صوفیان خواهر مرد، و بیداری و لوطی که در رشت و کم با صوفیه مربوط بودند، هم راسب این روای می‌بوده است

بصور کلی بعضی سلسله های صوفیه طهرأ معتقد بوده اند که چون صلاح پادشاه صلاح رعیت است و فسادش فساد رعیت است و طاعت و محکم سلاطین بر این امر ضرورت دارد و بعضی دیگر سبب استعراض در صدد و مراقبت هر عتاقه باحوال امراء و مولا بهر دارند داشته اند سلاطین هم بعضی مالی باین عوالم شان نمی‌دادند و بعضی از بیم فقهاء نسبت بصوفیه می‌اعتنا نداشتند برخی هم برای اجتناب از نفوذ و مداخله فقهاء در امور صوفیه و متبع آنها اعتقاد می‌ورزیده اند»

در ایران بعد از صفویه - که خود آنها با وجود صوفی گری علاقه می‌ترویج تصوف شان می‌دادند - بار از تصوف نزد سلاطین و بعضی نیابت جز در قسمتی از عهد قاجاریه اما در عهد عثمانی و شمال افریقا صوفیه در سیاست و حکومت مدخله ها داشته اند

از سلسله های صوفیه هند، نقشندیه ارتباط با حکام را حایز بلکه واجب می‌دانسته اند و معتنی بر مصلحت خلق، چشیه عالیاً ر ارتباط با حکام بر حذر می‌بوده اند قادرید و فردوسیة از ورود در امور راحم حکومت بیشتر احتیاط می‌کرده اند سپهرورده و شطرنج به آن

که روابطی با حکام و امرا می داشته اند از مداخله در امور آنها احتراز می کرده اند. زین رو تأثیر نقشندیه در احوار حکومت و اعمال حکام همد قابل توجه است. مکتاشه هم که مدتها هسته اصلی قشون بنی چری عثمانی ها بودند از بعضی دواعی جهانی خالی نوده اند چنانکه سنوسیه نیز بیشتر هدف سیاسی داشته اند و تاحدی هم شبیه بوهاییه نوده اند\*  
مسأله اختلاف در باب مرشد و خلیفه که مکرر سبب اشعار و فقره من صوفیه و سلاسل آنها شده است نیز حاکی از مقاصد دنیا جوینده است و در بین بعضی از آنها منتهی به عواهای زیاد هم گشته است

منج در باب منشأ اجتماعی و اخلاقی تصوف نیز اشارتی لازم است. در حقیقت پیدایش مسلک تصوف را هر یک از اهل نظر بنوعی دیگر توحیه کرده اند. اینکه منشأ تصوف از زهد و پرهیز بوده است و بعدها ب عقاید و آراء حکمی و اشراقی آمیخته شده است طهرآ از سایر احتمالات طبیعی ترست. با این همه در باب منشأ آن، احتمالات دیگر هم داده اند و این احتمالات دستاویز کسانی شده است که خواسته اند این طریقه را طرد و رد نمایند. از جمله، کسانی که در توحیه و تبیین امور فقط در پی علل و اسباب مادی و طبیعی می روند عقیده دارند که تصوف و عرفان مولود فقر و یأس و ضعف و عجز افراد و طبقاتی است که از لذات و تنعمات حسی و مادی محروم مانده اند. یا در مقابل عقل و منطق سرخورده اند و ازین رو به تحقیر استدلال و منطق پرداخته اند و دل خود را بتوهمات خوش کرده اند و در واقع چون از عقل و استدلال



بعقرا و پیشه‌وران حره داشته است. به علاوه در عین آنکه بعضی مواقع این طریقه سبب انحطاط و ضعف جوامع شده است، در غالب موارد هم روح احلاص و خدمت و ایثار و محبت را با فخر ادبش کردن کرده است. بنابر این نمی‌توان این توجیه و تأویل مادی و ظاهری را که در پیدایش تصوف و عرفان کرده بد یکسره قبول کرد هر چند درین توجیه بعضی نکات درست هم هست و برخی از ایرادات این طایفه از اهل نظر بر صوفیه وارد است اما الهه درین مباحث - که یای علم و تحقیق در میان است - از اعراق و تعصب و تقلید باید احتیاط کرد و حکم حزبی و ادر را بر امر کلی و اغلب نباید حمل و استناد نمود. جمعی دیگر از اهل نظر تصوف را عبارت دانسته‌اند از نوعی طغیان و واکنش در مقابل شریعت و اسلام و گفته‌اند که خلاصه و زبدة تعالیم صوفیه عبارتست از ترك آداب دینیت و شریعت و اعتقاد بامکان انحصار مستقیم با خدا و البته این امور نه فقط با اسلام بلکه با تمام شرایع و ادیان مخالفت و معادرت دارد و نوعی اناحه محسوب است و بهمین سبب کسانی که در باب تصوف این رأی را دارند در رد و صرد آن سعی فراوان ورزیده‌اند و بر صوفیه طعن و لعن بسیار کرده بد و آنها را کافر و مرائی و ملحد و اناحی دانسته‌اند. حتی بعضی از آنها را تهمت خروج از اسلام کشیده‌اند و قها و منشرعه غالباً تصوف را از همین نظر گاه می‌دانده‌اند و بر آن استناد بسیار کرده‌اند و در حق صوفیه تشنیع بسیار کرده‌اند.

جماعتی دیگر از اهل نظر مثلاً تصوف را میل بادر و عطلت و تن‌آسایی و ریاکاری دانسته‌اند و صوفیه را موجب رکود و انحطاط جامعه فرض کرده‌اند و بگمان آنکه شیوع و رواج عقاید و افکاری از اینگونه سبب رواج موهوم پرستی و طفیلی‌گری و عقب افتادگی و

فقر و ریا و انحطاط و سقوط افراد و جوامع است و این گونه عرف و ادب  
 آراء سبب بی‌انگیزی مردم نمود. در عین و دست و پایی بود و متوجه دنیا  
 حسی در این دنیا ان است شدت انصوف و تصوفیه مستقیم بر داشتند و  
 و آنها را سبب گمراهی عامه و مسئولان به یحیی فعلی جامعه می‌باشد  
 و شدت اما شدت نیست که این دعوی است. الا اول و این شدت و  
 در احب از ملاحظه حلی نسبت و اگر نه در برد بعضی افراد و ف  
 تصوف و سوره و نگارگی و بی‌آسانی و ریاکاری خلوه کرده است در  
 جمیع فرق و افراد متصوفه حال بدین منوال است و بسیاری از تصوف  
 خود اهل سعی و عمل و بهی از آنها موحب و محروم است و واجب و  
 جوامع نیز بوده‌اند حتی با که خدمت‌های استعماری حماعت احوان  
 صوفیه را که در شمال فریاد هست نظر سواطن می‌نگر بسته‌اند و از  
 آنها وحشت و نفرت داشتند\*

هر چند با شروع حالت انحطاط و رکود در سایر نهادهای اسلامی  
 در عالم تصوف نیز حالت رکود و ضعف مشهود شده است لکن  
 بهیچ وجه تصوف را نمی‌توان سبب یا نتیجه انحطاط عالم اسلام بشمار  
 آورد

میراث صوفی منحصر به حکمت و ادب آنها یا به سلسله‌های  
 طریقت و طرق نیست آن جامعه نیست و تأثیر وجود صوفیه در جامعه  
 اسلامی - خاصه ایران - خیلی بیشتر است. نه فقط در اخلاق و آداب  
 قومی مألوف مبادی صوفیه قابل ملاحظه است بلکه در بسیاری از امور

رندگی و رازانه - ارحانه تا بازار - تأثیر تصوف مشهور است از شروع  
 عشاقی و کیمیاگری و جود گدایان کشکول بدست، آداب لوطی  
 گری و مشدیگری، و رواج قل‌بینی که هنوز همه آنها بیش و کم باقی  
 است تا حلقه و لنگر و جنگ حیدری و نعمتی که تقریباً متروک شده  
 است در همه آنها آثار و خودی صوفیه محسوس است و شیوع تسبیح که  
 اولین بار ذکرش در شعر ابو واس آمده است - بی‌ظاهر از تأثیر  
 صوفیه است و در واقع اینهمه را می‌توان از میراث صوفیه بشمار آورد.  
 در ورزش باستانی و تشکیلات رورخانه بیرون تصوف بارور است - نه  
 فقط بعضی اصطلاحات پهلوانان مثل «مرشد» و «ظهارت» و «رخست» و  
 «کسوت» و «ارار» و «حرمت لنگ» و «صفای قدم» صغۀ تصوف دارد  
 بلکه در بعضی آداب ورزش باستانی نیز تأثیر تصوف پیدا است. برخی  
 پهلوانان قدیم مثل پوریای ولی که طاهر آیشتر به عنوان قتالی حواری می  
 معروف است از صوفیه بوده‌اند و تأثیر حوایمردان و اهل قنوت هم در  
 تشکیلات زورخانه دیده میشود\* در قصه‌های عامیانه نیز صوفیه غالباً بیشتر  
 سعادت و شفا دهنده سماری و گاه مظهر حق کوئی و می‌یاری هستند و  
 مهر حال چهره آنها در افسانه‌ها و داستانها قابل ملاحظه است گذشته  
 از این امور صوف و آداب آن در لغت عامه و امثال و حکم عامه نیز  
 تأثیر نهاده است از جمله ترکیباتی مثل: امن الوقت، چله نشینی، اهل  
 معرفت، فیض رسانی، در قبض بودن، فدای الله شدن، خر قه‌تهی کردن  
 کشکول گدایی، باحق گفتن و امثال آنها در زبان فارسی یادگار نفوذ  
 و تأثیر مستمر تصوف است چنانکه امثال و عبارات دبل: برگ سبزی  
 است تحفه درویش - می‌پرس مر و تو در حرمانات - چرت می‌زند بهتر از

هر شد درویش هر کجا که شد آمد سرای دولت درویشی و دلجوئی  
 ده درویش در کتبی حسنه شب در آرزو قلندر بیدار (سکندر) صوفی  
 این اوقات امانی رهجو - صوفیان در دمی دو عهد کنند - دست هم در  
 چهل قلندر - نفس درویش حق است - هی عی حبلی هم هم - خط الز  
 آنها که در دین فارسی کم است و بعضی را آنها در از طریق ادب سعی  
 حد شاه است بی شد تحت تأثیر نفوذ صوفیه در دین عامه شایع شاه  
 ست و در میان هرات صوفیه و ارزش آن اچار این جمله را آورده  
 حساب گروت

## یانی اشتها

### قلمرو عرفان

✽ ۱۰/ رجوع شونده *I an der Leere* / 488

✽ ۱۰/ - احتمالاً آنکه ادب صریحاً از مذاقی غیر اسلامی گرفته شده باشد البته هست و لکن قول کسانی که دائم می‌گویند «ما هرگز به مسائل در حرکات را حاکم از وقوع تقلید و اقتضای ندانند مسئله آمیز است و به چه بدین می‌کند که گویی هر یک از سیاه‌های شری ... به یک قوم اختراع کرده باشد ... این حرکات بهین ... مسئله منشأ و مبدأ هیچ بدین نیست را حل نمی‌کند و ناچار حساب دیگر برای اصلاح و تنگنای حاکم دینی می‌ماند ... نکته‌ای که به درازای عاقل بود این است که اقتضای محیط و ضرر معیشت و محسوساً ساختن دینی و جسمی موجودات در هوای مشابه تقریباً حاصل مشابه پیدا می‌ورد چنانکه از لازم دور یک دوره از میر تاریخ خویش بیش و کم بهمان معرفتی نائل شده است که آن بر همین یادش مسیحی در دوره‌ی شبه آن - با توجه به اختلافاتی که بر آنها و اسلام بوده است - نائل آمده است و دهر حق اصرار در آنکه هر گونه مشابهت حرفی در عبادت و آداب را دلیل بر اقتضای کردن یک قوم به یک فرقه از قوم یا فرقه دیگر ندانند دور از احتیاط است.



۱۰/۸ *Serouya Mysticism/8* جوع شود به

مقایسه شود با *Terrani, Mysticism/10*

۱۱/۵ دربارهٔ همین بار به نقد و بحث در دههٔ ۱۳۵۰ جوع شود به

*Serouya Mysticism/8-9*

۱۳/۴ وجود تأکید در لزوم پیروی از پیغمبر که بیشتر متصوفه از آن به  
راحمه‌اند یاد می‌کنند. متصوفه در احواض معنویات و مکارم ربانی واقع و با هم  
در مدارج شهود روحانی یاد شده است و این همه حاکی از دعای خدا و  
رقابت متصوفه صوفی با خدا است. اینگونه است معراج‌نامهٔ نابند مصطفی (ع)  
اولیاء (۱۷۲/۶) و بعضی تصحیبات خلاج و الهامات و واردات بعضی صوفی‌ها  
ابهام و در مثال خواص (تذکرة الاولیاء ۱۰۸/۱) و الهام ورد بر حمید (تذکرة  
الاولیاء ۱۳/۲) و الهام وارد بر ابو الحسن حرطبی (۲۱۲/۲) همچنین حکایات  
گروه گوی سپید در مشهور مثنوی، حبیب سلسون، مثل حلوا خریدن شیخ احمد  
خضر و به جهت عریض الهام حق ۲۷۱/۲، ۲۶۸، الهام آمدن به شیخ اقطع ۹۸/۳  
حکایت شیخ محمد سرری ۱۸۰/۵-۱۷۱، بر ادعای حدیثی فلسفی عربی که معنی  
از صوفیه گردانید، مثل ابوبکر کتبی (سراج التوحید ۲۰۷/۲) و دعوی احمد علم‌ار  
الهم که به سربند و دیگران بست داده با (نقد العلماء ۳۱۰/۳) همچنین  
تذکری سبک‌انزایی و امثال و سر قول عارف و حلول و اتحاد که بیس و کم در سخن  
صوفیه هست همه حکایت و اعتقاد آنها، مکان اقتضا می‌دهد و بلاواسطه بین  
و خدا و به تعبیری دیگر، «استعلاء آنها» را دارد (نقد العلماء ۳۱۰/۳)  
۳۶۱/۳ و التوحید قول صوفیه در باب مدارج شریعت و مرتبت و حقیقت این اعتقاد  
آنها به برد خودشان به مراعات اصل در تعریف و قرآن و پیغمبر در حدیث و روایت  
حتی در بین صوفیه که کسی نبوده اند که مدعی شده‌اند قرآن و سوره هر دو خداست  
و آنچه خداست انطقه خداست یا خدا (نقد العلماء ۳۱۲/۳) آنچه عربی عام  
(*Islamicism*) خوانده میشود نیز بر سایر اقسام و اقوام بر همین دعوی استوار است  
بین انسان و خودی که کل و نام و قاهر و لایستاهی و گاه خالق است و درش میشود  
مستحق است

۱۵/۴ این موارد شهادت گریخته‌ی روشن می‌کند این است که در برد  
همه اقوام جهان چیزی شبیه تصوف مسلمان هست و شاید در بین همه اقوام در تمام جهان

۳۶/ ۳۰ - ...

۳۷/ ...

۳۸/ ...

۳۹/ ...

۴۰/ ...

۴۱/ ...

۴۲/ ...

۴۳/ ...

۴۴/ ...

۴۵/ ...

۴۶/ ...

۴۷/ ...

۴۸/ ...

۴۹/ ...

۵۰/ ...

۵۱/ ...

۵۲/ ...

۵۳/ ...

۵۴/ ...

۵۵/ ...

۵۶/ ...

۵۷/ ...

۵۸/ ...

۵۹/ ...

۶۰/ ...

۶۱/ ...

۶۲/ ...

۶۳/ ...

۶۴/ ...

۲۷/۵، رجوع شود به *Hastings, ot 9/108 113*

در باب حصر و باب وحدانیت که در دعای عرفه یهود و صوفیه ماحضت  
نکته کبیده به -

*Friedlaender, in Hastings, Vol 7 /694*

۲۹/ \* حسیدیم (*Hasidim* یا *Chassidim* = رها د، اولاد) نام فرقه‌ای است  
عرفانی که یکی از زهاد و اولیاء یهود مشهور به نشت *Besht* (۱۷۶۰ - ۱۷۰۰)  
در اواسط قرن هجدهم میلادی پدید آورد وی بنا بر مشهور اهل کرامات هم بود  
و در نطق او در ردیای شرقی روح و شهرت تمام صوفی عنوان حسیدیم در حدود قرن  
سوم و چهارم قبل از میلاد نیز معروف فرقه‌ای از رها د یهود بوده است که در رعایت  
مسک و آداب شرعی دقت و اهتمام بسیار داشته‌اند در باب احتمال ارتباط این فرقه  
اخیر با فرقه اسنی هم بحث بسیار شده است اما حقیقت مطلب هنوز محقق نیست.

*S Spencer, Mysticism, 215 - 29/ \**

*Serouya, Mysticism, 77 - 29/ \**

۳۰/ \* رجوع شود به *Demy I, areopagite*

*Noms d'ius, Chapt. IV*

*Gilson, Phil Moyen\_Age, 208 - 31/ \**

*Ibid - 31/ ۵*

۳۲/ \* - چنانکه احوال سن فرانسوا داسس *St Francois d'Assise*

(۱۲۲۶-۱۱۸۲) که وجودش مظهر عشق و ایثار مسیحی و نماینده فقر عیسوی  
است از بعضی جهات یادآور احوال شیخ شمس و معروف کرجی‌اسب و شافعی‌را *Santa*  
*Theresa* (۱۵۸۲-۱۵۱۵) از حیث سادگی، اهدانه و ذوق محبت را بعه عدویه  
و انحطاط می‌آورد.

۳۴/۱۰ کار کن در کارگاه باشد بهمان تو درو در کارگاه پیش عیان

کارگاه چون حی‌ناش‌عام است تک‌بیرون‌اسب روی عاقل است

پس در کارگاه یعنی عدم تو به بیبی صبح و صبح ۱۰۴م

مشوی، طبع سکسون ۲/۲۸۸

۳۵/ \* نهاد لیسوس / ۶۴، مقدسه شود، تحقیقات در گسون

*Bergson, Evolution Creatrice, Chap II*

در بیان اهمیت طریقه کشف و شهود، صوفیه سخنان بسیار دارند و تمایل معروف  
مذاهب بین معانی چینی و هان رومی سر که در ادب فارسی امکان و جلوه روش و  
رمائی یافته است در بیان اهمیت این نوع معرفت است. راج: مآخذ فصص ۳۵-۳۳

۳۶/۳ - کمال بنی / ۱۳

۳۶/۳ - کمال بنی / ۱۳

### زینب و محبت

۴۱/۳ - ایلیم / ۳

۴۳/۳ - شرح تعرف / ۹۲/۲

۴۲/۳ - شرح تعرف / ۱۰۱/۲

۴۶/۳ - شرح تعرف / ۱۲۶/۲

۴۳/۳ - اما عرصه الامم بعلی اسماء و الارض فاسم ب بحملها وائتض منها و حملها الاسان انه كان طلمه ما حوله لا قرآن (الاحزاب) ۷۲/۳۳ مقدسه شود ب کلام شاعر (حافظ ، قزوینی ۱۲۵)

اسماء و امات موسی کشید فرقة فال اسم من د وانه ردید  
در باب میثاق رجوع شود به قرآن شریف ۹/۵۷ و تفسیر خلیل ۱۱۵/۱ و  
راجع به معنی که در باب هست مراجعه کنید به تفسیر کسر امام بحر، طبع  
عبدالرحمن محمد، مصر ۲۱۷/۲۹

۴۳/۳ - ارجحه در قرآن کریم هست و جود بومشد ناصر الی بها ناصر (۷۵/۲۲)  
همچنین در باب رؤیت در حدیث سوی آمده است که انکم سترون ربکم  
کما ترون هد القمر صحیح بخاری ۱۱۱/۱ (طبع مصر ۱۳۵۵)، و این حدیث  
ماحدو لفظ قمر در سنن ابی دود ۵۳۵/۲ (قهره ۱۹۵۲) هم آمده است  
۴۳/۳ - در قرآن آمده است (۱۶۱/۲) ولله المشرق و المغرب فاصبواوا فثم  
وجه لله.

۴۴/۳ - ولقد خلقنا الانسان وعلّم ما موسی به یقه وبعن اقرب لید من حسن لورید  
قرآن (ق) ۱۶/۵۰ عقیبه شود ما و سألک عنادی فابی قرب ، قهره ۱۸۶/۲  
۴۴/۳ - در قرآن آمده است . سوف یأتی الله تقوم یحیوهم و یحیوهم (مائده)  
۵۲/۵ - معاده شود ما : قل انکم بحول الله و نعمونی بحکم الله . (آل عمران)  
۳۱/۳

۴۴/۳ - در در باب موسی آمده است : ما یسمی ارمی و لاسمائی و یسمی قلب عدی.  
المؤمن ، المم ۵۹۴/۳ معایبه شود ما احباء غزالی ۱۲/۳ و اتحاق الماده ۲۳۴/۷

همچنین از وایات صوفیه است: لا یران العبد بقرب، لی "مالبو قل حتی بحسبی و احسنه فاما احسنه کتب له سمعاً و بصراً فبی بصرونی بسمع". رساله القشیریه/ ۴۲ مقایسه شود با اللمع/ ۸۸ که در آن قسمت اخیر روایت حسین آمده است: فاما احسنه کتب عینه التي بصرها و سمعه الذي يسمع به و بده التي يدبش بها همچنین رجوع شود به طیفات، الکبری، امام شمرانی، ۱۱/۱، برای سورتی آریس روایت که در کتب امامیه آمده است رجوع شود به: رسائل، کتاب الصلوة، ص ۲۸، که استحباب المدح و المدحوة علی التوافد.

۴۷/۴ - اللمع/ ۴۳ ۴۲

۴۷/۵ - اللمع/ ۴۲

۴۷/۶ - فور انور یحان پیروزی اسب (مالمی/ ۱۶) که صوفیه منسوبند به «سوف» یعنی حکمت، و کسانی هم که سوف را ما نوسوفی یکی پیدا شده اند همین لفظ را اصل و منشأ اسم قوم دانسته اند. بولد که: قرین اشتقاق نام صوفیه را از سوف، یونانی بعد شمرده اسب و ترجمه دلیل ورده اسب که خوف سیگمادی یونانی در عربی به صداد تعریب نشده است بعضی محققان دیگر هم نظر بولد که را تأیید کرده اند.

۴۷/۷ - در باب اقوال گفته کون که راجع ناشتقاق این لفظ آمده است رجوع شود به: عنی، تاریخ تصوف/ ۲۶-۳۷، همانی، مقدمه مصباح الهدی به/ ۸۲، ۶۲ و مقایسه شود با مقاله بولد که مصباح در حلقه شرفتناسان آلمان که در برداشت قبل مدان اشارت رفت.

Noeldeke, ZDMG/1897

در هر حال یوسسدن لباس صوف از قدیم فرد زهادت بمنزله شعاری بوده است. حتی در روایتهای ابن ابی لهراسب چون خوسته ابروا اختیار کند پشمینه پوشد بموجب روایات اسلامی عیسی و یحیی هر دو پشمینه پوشی گرفته بودند عبدالله بن معاویه از اولاد جعفر بن ابی طالب وقتی برادر مدین ولید «روح» کرد صوف پوشد ناخودرا بناس این خبر در آورد (مقاله انطالسی/ ۶۶) و گویند امام صادق هم در بر حمله خر که برای حلق می پوشید پلاس پشمین بر تن می کرد، برای حق حل نمائید، شرح تعرف/ ۵۲/۱

۴۸ - شرح تعرف/ ۶۰/۱

۴۹ - عبدالله بن محمد/ ۳۴۴/۳



- ۷۳/۵ - کشف المحجوب / ۱۳۴  
 ۷۳/۵ - مقابله شود « جبهه / ۱۲۸  
 ۷۳/۵ - التلمیح / ۲۳۵  
 ۷۵/۵ - رجوع شود *Dozv Islamiy* / ۱۲۴  
 ۷۸/۵ - اس حلکان / ۴۰۷  
 ۸۲/۵ - مکاتبات شیخ ابوسعید و اس - در کشکول بهائی و طرائق الحقایق نقل شده  
 حکایت ملاقات هم در اسرار التوحید ص ۱۵۹ سایر مشهور در جواب ابن رباعی  
 مسلوب نامن سب

مادم بطلب و بولا کرده  
 اینی که عدت تو باشد باشد  
 شیخ ابوسعید چسب گفتم است  
 ای بیات نکرده و ندینا کرده  
 در سبب مکن نکه که هرگز بود  
 در طاعت و معصیت مرا کرده  
 نکرده چو نکرده کرده چو نکرده  
 و آنگاه بطلب و بولا کرده  
 نکرده چو نکرده کرده چو نکرده

### شیخ و خاتگاه

- ۸۸/۵ - واحد الصدور / ۹۸ ۹۹  
 ۸۸/۵ - صحاب / ۴۶۶ مقابله شود در تریخ کرده / ۶۶۸  
 ۸۹/۵ - تاریخ و صف / ۱۶۰-۱۵۹  
 ۹۰/۵ - در باب مسئله کسویه مراجع شود تحقیقات فریتر مایر در مقدمه آلبانی کتاب  
 مواهب الاحمال و تحقیقات تدبیر الزمان فروداخر در شرح احوال عطار نیشابوری  
 همچنین رجوع شود طرائق الحقایق / ۲-۱۵۴-۱۴۹  
 ۹۱/۵ - صحاب / ۴۶۵، ایضاً ۵۹۰، مقابله شود تدبیر الزمان فروداخر در شرح  
 حال مولوی / ۵۳  
 ۹۲/۵ - مکاتبات رشیدی / ۳۰۹ در باب مکاتبات رشیدی نیز رجوع شود به رشیدی با حاشی  
 ۴-۱۰۳، و رجوع مقامات شیخ صفی الدین مخصوصاً رجوع شود به صفویه، لیس  
 ۹۲/۵ - و درین باره بس شیخ عبدالرزاق کاشانی و شیخ علاء لدوله مکاتبات شده  
 است - رجوع به صفحات الاس / ۴۹۱-۴۸۲





۱۰۰۰ و سرود التراث الروحي / ۱۷۶-۱۸۰ و در مقاله ماسنون در دایره المعارف اسلامی

مصلی هست که حلی، رطل و اشتباه است. همچنین رجوع شونده

*Bruene The Derivatives/42-86 459-483*

*Tabl. Mohammedanism/117-164*

۹۹/۵ ع-و، عیسای فرقه‌ای هستند از صوفیه، که در شمال فریاد جمع، اکتش  
روا و تشکیلات در دست این طایفه معصومند به صوفی - نامش محمد بن عیسی - که  
در قرن دهم هجری می‌زیسته است و از عرب اندلس بوده. عیسایه دین و مکتبانه و  
و تزیین و تحریر و حتی طراندن شهرت و عود داشته است. شهرت آنها مخصوصاً نسبت  
اعمال غرب است. این حاشیه در معنی مراسم جشن‌های خویش‌گوش خام و  
جسی، دوست و موی می‌خورد و در واقع پرور طاعون بی‌ترس و خجسته‌ها  
بیست، آن می‌روند و مخلصانه در علاج و تداوی آنها، می‌کوشند و این نکته، حیران‌کننده  
محبوب، آنها بوده است در بین عامه، رفیق‌های دست جمعی آنها هم که به سجودی  
مستحکم و در آن حال عقرب زنده و خرده شیشه را می‌نهند و خنجر و شمشیر را  
بدن فرو می‌کنند معروف است

۱۰۵/۵ کشف المحجوب / ۱۶۴ و ۳۳۴ معانی شود، الفرق بین الفرق / ۷-۱۵۶

۱۵۰/۵ رجوع شونده *SH.L I.PP 211 212*

۱۰۶/۵ سیاحت نامت این بطوریه، ترجمه فارسی / ۲۲-۲۳ سابقه، اسمع [لفظ فسر  
در فارسی قدیم است مثلاً نامت‌ها، موت، رندم که تلمع بی‌قلندر، و سررا التوحید  
ما کی گویی، قلندری و غم عم (ص ۵۹) در دیوان سنائی و عطار و عراقی و سعدی  
بر لفظ فسر مکرر، مکرر رفته است

۱۰۷/۵ در واقع ملامتیه لارمه اخلاص را «دیدن خلق و پوشیدن اخوان خویش را»  
و دیگران می‌شمرند از این زوهر گویند دعوی را را می‌نهند و از آن احتساب و بد  
رجوع شود ۵ عوارف المعارف / ۵۵ ۵۴

۱۰۷/۵ موجات ۳/۲۹

۱۰۸/۵ عوارف المعارف / ۵۴

۱۰۸/۵ کشف المحجوب / ۱۸۳

۱۰۹/۵ چنانکه بیان محلی ندین عربی هم در باب این طایفه توجه دیگر معانی  
آهیر است

۱۱۰/۵ سلمی، رساله الملامتیه ۹۹ و ۱۱۹-۱۱۸



۱۲۷/۵ رجوع شود. *Nicholson. in SH.I/141* ۸۰

۱۳۰/۵ الیواقیت والحواهر، طبع بولاق/۸۰

۱۳۲/۵ از معروف کرچی سؤال کردید از معنی گفت معنی نه از معنی خلق است که

معنی از معنی حق است و از معنی و، (بدکردن اولاد عطار/۱۲۷۲) و مورد سکر

همچنین او با بریدن معنی آمده است که «کما عارف سوختن او باشد در درستی

حق ایضا تذکره، ولیاء (۱/۱۶۳)

۱۳۴/۵ راجع به معنی عشق و محبت امام عراقی در احیاء العلوم بحث حالی و در

رجوع شود به دکتر عیسی ناریج صوف / ۳۴۶. ۳۲۵ و دکتر رجائی، فرهنگ شعر

قطر / ۵۷۰-۵۲۱ همچنین مقایسه شود یا

*Nicholson, Mystics of Islam PP 102-110*

*Gartel, L. La Connaissance et l'Amour.*

۱۳۸/۵ نامه محیی الدین به امام صحر، در کشکول بهائی ۳۶ ۳۵ نقل شده است

۱۳۹/۵ عمر فرج، الصوف / ۱۷۱

۱۴۰/۵ کتاب سیر، *Nyberg, H.S* موسوم است به

*Kienere Schriften des Ibn Arabi* و در لندن ۱۹۱۹ طبع شده است

۱۴۴/۵ رکی مشارک التصوف الاسلامی ح ۲/۱۶۸

۱۴۴/۱ در این محققان اروپایی که رجوع به عربی و با آثار و بحث کرده اند

چندین محقق در حوزة آراء است. یکی سکلسون معروف که ترجمان لاشواق را

شرح و ترجمه انگلیسی صبح کرده است، دیگر آسن پلاسو که تحقیقات را در راجع

«حواء و عقاید» کرده و سعی کرده است، شان دهد که عقاید محیی الدین را در عرفان

مسیحی دارد و همچنین توجه کرده است که بعضی آراء محیی الدین خاصه آنجا که

وی جمع شک در ارزش عقل اظهار کرده است، با بعضی سخنان دربارت مسیحیت در

دیگر کاراد و و است که در کتاب «متفکران اسلام» شرحی در باب وی نوشته و استفاده

از تحقیقات آسن پلاسو و دیگران بعضی آراء و عقاید او را با سخنان ریمون اوز حکم

روپائی هائو سیردهم و چهاردهم میلادی مقایسه نموده است. دیگر آندری کوشنلس

پالاس *Angel Gonzalez Palencia*، محقق اسپانیایی است که «دریغ ادب

اندلس» نوشته است و او عقاید محیی الدین را عالی تر از صورت تجسم و تمثیل حکمت

فلاطونیان حدیث درین مسلمان می داند. همچنین از حواحدان اربلاء همد که

فصوص الحکم را تحت عنوان *The Wisdom of the Prophets*، انگلیسی ترجمه



## دفتر علمی فی

- ۱۵۹/۵، اکا، وان حله / ۱۹۹ معاسه شود  
*Hapfold. Mysticism / 146-181*
- ۱۶۵ / ۵ معاسه شود نامه بیکنسون در میراث اسلام  
*Legacy of Islam, Oxford, 1952/210*
- ۱۶۶/۶ بحث لاس / ۵۵۲
- ۱۶۶/۱۵ اکا، وان حله / ۱۸۲ معاسه شود، در شرح احقر، نظاره شادوی  
 ۱۹-۳۸ /
- ۱۷۰ / ۵ اکا، وان حله / ۲۱۱
- ۱۷۱/۴ اللمع / ۳۶۳-۴ مقایسه شود «کشف المحجوب» / ۵۲۰-۵۱۷
- ۱۷۲/۳ اللمع / ۳۶۳-۴ رساله فتیری / ۱۵۲
- ۱۷۲/۵ کشف المحجوب / ۵۳۸، اللمع / ۳۵۷ و ۴ و ۳۷۲
- ۱۷۳/۵ اسرار التوحید / ۱۴۲
- ۱۷۴/۵ موجب حالات و سخنان ابوسعید / ۵۹ بیشتر شعری که شرح بر مفسر  
 می خوانده است دیگران خاصه بر او لقابم بشر نبوده است، در اسرار التوحید هم  
 گفته شده است که شیخ را پروای تمکیر در رب نبود، حر بیستی که بر پشت دهانه  
 در و سینه نامش حمزه السرات نوشت. (۱۶۶) این روایات البته محل تردید و طعنه  
 است که همه را بعد تر به وراثت شیخ اراشمال شعر و شاعری ساخته اند و گویی  
 این را دین شای شیخ می شمردند
- ۱۷۴/۵ اسرار التوحید / ۲۲۲
- ۱۸۴/۵ کیمای سعادت چپ هند / ۱۷۱-۲
- ۱۸۵/۵ باب منبأ اصطلاحات صوفیه رجوع شود به:
- Massignon, Lexique*

## تصرف در ترانو

- ۱۸۹ / ۴ فتدی / ۴۷ - درباره یابارتن و متحد احوال او رجوع شود به خوانشی علامه  
 فردوسی بر شد الارار / ۲۳۱

- ۱۸۹ / طبعات شعرائی ۱ / ۱۸۵
- ۱۸۹ / حقیقت سہ ای ۱ / ۱۸۱
- ۱۸۹ / مہر و کلاں ۴۲۶ / ۱۸۹
- ۱۸۹ / مریخی ۸۴ / ۱۸۹
- ۱۸۹ / شرح تہذیب ۱ / ۱۰۰
- ۱۹۰ / شعرائی ۱ / دوار الفیضہ در ہمیں طبعات انگریزی ۶ / ۱
- ۱۹۱ / ذکر دلاویز ۱ / ۹۳
- ۱۹۰ / کلیات عریضہ ۴۹۰۵۰ / ۱۹۰
- ۱۹۳ / بہ الفیض ۱۱۴ / ۱۹۳
- ۱۹۳ / رسالہ فشر ۳۰ / ۱۹۳
- ۱۹۳ / مسودہ ۲ / ۲۵۵
- ۱۹۳ / سیرہ لمواہ ۳ / ۱۳۰
- ۱۹۳ / اللہ ۵۰۲ / ۱۹۳
- ۱۹۲ / طبعات شعرائی ۱ / ۱۵
- ۱۹۴ / اللہ ۴۹۸۵۰۰ / ۱۹۴
- ۱۹۲ / طناد شعرائی ۱ / ۶۵
- ۱۹۴ / طبعات شعرائی ۱ / ۱۵
- ۱۹۲ / حقیقت شعرائی ۱ / ۱۴۳.۴
- ۱۹۴ / رسالہ فشر ۱۸ / ۱۹۴
- ۱۹۵ / شرح معروف ۶۰ / ۱۹۵
- ۱۹۵ / کشف المحجوب ۲۶۰ / ۲۵۹
- ۱۹۶ / ذکرہ دلاویز ۱ / ۱۰۳
- ۱۹۶ / طبعات شعرائی ۱ / ۱۱۰
- ۱۹۶ / تعداد الاس ۲۶۴ / ۱۹۶
- ۱۹۶ / حقیقت شعرائی ۱۳ / ۱۹۶
- ۱۹۶ / یحییٰ و ندکن گریہ سنن و او اراں پیرد رسالہ فشریہ ۶۷ / ۱۹۶
- ۱۹۷ / طبعات شعرائی ۱ / ۱۴۳
- ۱۹۷ / بن خلدای ۳ / ۲۳۰
- ۱۹۷ / تعداد الاس ۳۰۰ / ۱۹۷

۶۶/ ۱۹۷ طبقات شعرائی ۷۹/۱

۶۷/ ۱۹۷ طبقات شعرائی ۱۴۱/۱

۶۸/ ۱۹۷ طبقات شعرائی ۱۴۳/۱

۶۹/ ۱۹۷ کشف المحجوب ۵۶/

۷۰/ ۱۹۸ ابن خلکان ۳۹۶/۱

۷۱/ ۱۹۸ در واقع فقهاء در قدیم که رناده مزاحم و معترض سلاطین مشدند و گاه  
 بهار تکبیر می کردند، چنانکه بلکن از سلاطین از خدایان سحریت و فتوای فقها  
 کشته شد، همچنین قاضی نعمدی در رعایت لایق که در سلطنتی پادشاه سلجوقی  
 در زمان سلطان و انساب نصاری مخلوع شمرده و منجر شد به حبس و اعدام رجوع  
 شود، به مختصر ابن بی/ ۳۲

۷۲/ ۱۹۸ مختصر ابن بی/ ۹۵

۷۳/ ۱۹۸ حبیب السیر ۱۰۹/۲

۷۴/ ۱۹۹ در باب این عبدالرزاق صنعانی که صوفیه حکایات معروف شیخ صنعان را  
 برای او رسانیده رجوع شود به مقدمه نگارنده جامع باحوال و اشعار شیخ عطار  
 ( قسمت سوم ) ، محله راهنمای کتاب سازشیم ، و همچنین به کاروان حله  
 ۱۹۹/ ۱۹۱

۷۵/ ۱۹۹ نقد العلم و العلماء ۱۱/

۷۶/ ۱۹۹ مدارج السالکین ۲۵۸/۲ معاینه شود ،

مدالعم و العلماء / ۳۱۴ ۳۱۳ و ۳۱۷

۷۷/ ۱۹۹ نقد العلم و العلماء / ۳۱۷ ، و مقدسه شود با گفته ابو عبدالله - حضرت  
 همان کتاب / ۳۱۸

۷۸/ ۲۰۰ مدارج السالکین ۲۵۸/۲ و ۲۵۸

۷۹/ ۲۰۰ ابن قیم الجوزیه ، عبد اعظم عبدالسلام شرف الدین / ۳۸۷ - ۳۸۴

۸۰/ ۲۰۲ ابن حجر العسقلانی / ۲۲۶/۴

۸۱/ ۲۰۳ جوع شود به *Massignon, Levisque/15*

۸۲/ ۲۰۳ ملا رجوع شود به معراج الهدایه / ۲۴۰

۸۳/ ۲۰۴ مروج الذهب / ۵۵۸/۲

۸۴/ ۲۰۴ مرآة المؤمن / ۵۸۲-۳/۲

۸۵/ ۲۰۴ تاریخ گریز / ۶۶۹





\* / ۲۱۴ 845, 839, *Vulers, Lexicon*

45, 43, *Grundr. Iran. Phil. I/ P200, II*

\* / ۲۱۴ 453-452, *Sh EI, P/*

\* / ۲۱۴ حبیب لیس، خیام ۶۱۵/۲، مجمل فصیحی ۲۶۱/۳

\* / ۲۱۵ عالم آای عباسی، طبع تهران ۴۷۶/۱ ۴۷۳

\* / ۲۱۵ رجوع شود بکتاب حاضر / ۱۹۸

\* / ۲۱۶ چنانکه مثل وهابیه باحاجیه دشمنی می ورزیده اند و متزآنها در گفت

باسلام قدم را شعار خویش داشته اند بهایت آنکه برخلاف وهابیه نه تعاللات عرفیه

و عقاید صوفیه می گیر نیده اند در صورتیکه وهابیه بشدن « تصوف محلف بوده اند

\* / ۲۱۹ 370, *Quillet, A. Hist Relig*

\* / ۲۲۰ پرتو، بحالی، تاریخ و ارزش «ستانی / ۱۱۶-۱۱۱

## گزیده مراجع

- / ابن عطاء الله السکندری، صوفی، ام ابی القحیطی القمی، بهاره ۱۹۵۸  
 / ابوالقاسم والحب الالهی، محمد مصطفی حلی، بهاره ۱۳۶۴ هـ.  
 / ابن قدام، جوید، عبد القادر عبد السلام، ترقی الدین، مصر ۱۹۵۶  
 / الاتقان فی علومه، تفران، خلا، القریں سبوحی، مصر ۱۹۲۹  
 / احیاء علوم الدین، امام ابن حامد محمد بن محمد لعلی، سن ۱۳۵۸ هـ  
 / احمد لاجبار فی انداز لاری، شیخ عبد حق لدهلوی، در حواری مشایخ چشمة،  
 دهلی ۱۲۱۹  
 / سر راوحد فی مقاصد، شیخ ابی سعید، تألیف محمد بن مود، مکتبی استاد  
 احمد بیگ، قهرن ۱۳۱۳  
 / اشعه لیمار حلی، تصنیف جواد، امیر سیدی، ویرتلات دیگر، مصر،  
 سن ۱۳۵۴  
 / سوسوف، سگنی، دکتر حسان بن علی اشجری، بهران ۱۳۳۸  
 / الاعیان لکامل فی معرفه لام والاولیاء، عبد لکریم الحلی، بهاره ۱۳۱۶  
 / مخنی د. صوفی، دکتر قاسم عسی، ار اشارات مجله یمن، طهرن ۱۳۳۱  
 / برهان الحق نور علی الهی، کوشش دکتر سنی مصفی، بهران ۱۳۴۲

- / تاریخ صوف در اسلام، جلد دوم، بحث در آثار و تفکرات و حوالا، نقطه تالیف دکتر قاسم عینی، طهران، چاپ دوم، ۱۳۴۰
- / تاریخ گره ده، حمدالله مستوفی، طبع دکتر وائی، تهران ۱۳۳۹
- / نصره الامام فی معرفه معالک الامام، مسعود میرزا، ترجمه سید داغی حسینی رازی، تصحیح عباس افشار، طهران ۱۳۱۴ ش
- / تاریخ ویش باستانی، یروین باستانی، طهران ۱۳۳۷
- / تذکر السلف الهدوی، شیخوئی، با اهتمام عباس افشار، طهران ۱۳۱۳
- / تذکره الاولیاء شیخ فریدالدین عطار، سعی و اهتمام ر. آ. سکون، ۲ ج، لیدن ۱۹۰۵-۱۹۰۷
- / تذکره الاولیاء، بقلم شمس الدین پرویزی، در سه اجزاء، مطبع سلسله ذهبیه، تبریز ۱۳۳۲ ش
- / تذکره صوفیای پیچید، عبدالحق قدوسی، (اردو)، گراچی ۱۹۶۲
- / تذکره صوفیایی سند، اعجاز الحق قدوسی (اردو)، گراچی ۱۹۵۹
- / التراث بروحی للتصوف الاسلامی، محمد عبدالمنعم حدادی، الطبعة الاولى
- / تصوف اسلامی، الدكتور البیر صری، دوره سلسله تصوف ودرس، بیروت ۱۹۶۰
- / التصوف فی اسلام، عمر فروج، بیروت ۱۹۴۷
- / التصوف فی مصر، دارالصری العثمانی، دکتر توفیق لطویل، قاهره ۱۹۴۶
- / التصوف الاسلامی، دکتر رکی مد رک، قاهره ۱۹۵۴
- / التعرف لمذهب الاندلس، کلابادی، باعتناء آربری، قاهره ۱۳۵۳
- / التعمیرات لاسناد الشریف علی بن محمد (= میر سید شریف جرجانی)، مصر ۱۹۳۸
- / انقبش در مسئلہ صوفی در ویش، تألیف سید ابوالحسن برقمی حسینی، ۱۳۷۷ هـ
- / حامی، متضمن تحقیقات در تاریخ حوالا و آثار مطبوع و منثور، حاتم لشمره تورک
- الدین عبدالرحمن حامی، تألیف علی صفیر حکیم، تهران ۱۳۲۰
- / جستجو در احوال و آثار شیخ فریدالدین عطار شادوری، تألیف سید حبیبی، تهران ۱۳۲۰
- / حالات و سخنان شیخ ابوسعید، کمال الدین محمد بن جمال الدین ابوزروح، با اهتمام زوکوفسکی، بطرز نورع ۱۸۹۹
- / حبیب لبر، خواجه نصیر، طبع حیات، ۴ مجلد، طهران ۱۳۳۰



- / رسالة الملاحتيه لابي عبدالرحمن السلمي ، نشرها ابوالملا عيسى ، مصر ۱۹۴۵
- / رسالة يردان شاخته ، تأليف عين القصة همداني ، «مقدمه وتصحيح دكتور بهمن كرمي» ، طهران ۱۳۲۷
- / الرعيه لحقوق الله ، حازرت محاسبي ، طبع مركز اسميث ، لندن ۱۹۵۰
- / رياض العارفين ، رسا فلي هدايت ، چاپ دوم ، ۱۳۱۹ ش
- / زبدة الحقائق ، لابي المعالي عبدالله بن محمد بن علي بن الحسن بن علي المعالي
- الهمداني المنقوب بعين القصة «صعيقة رسالة تمهيدات ورسالة شكوى العرب» ، «مقدمه و تصحيح عفيفه عسيران» ، انتشارات دانشگاه طهران ۱۳۴۱
- / رهد و تصوف در اسلام ، تأليف كولد تسهر ، ترجمه محمد علي حليلى ، تهران ۱۳۳۰
- / سبع المثاني ، شيخ نجيب الدين رضا ، «صعيقة چندین رساله از نور بخشيه و دهيه» ، شيراز ۱۳۴۳ ق
- / سر اکبر ، اويانستاد ترجمه محمد دارا شكوه فرزند شاهجهان ، طهران ۱۹۶۱
- / سوانح مولوى ، شمس نعماني (اردو) ، ترجمه سيد محمد تهى و فرداى كبلاني
- طهران ۱۳۳۲ ش
- / سيرة الشيخ الكمر ابو عبدالله بن خفيف شيرازى ، اوانحسن دى ترجمه فارسي
- آفقره ۱۹۵۵
- / شدالار في حط الاورار عن روايات المرر تأليف عبد الله بن ابوالقاسم حسد شيرازى
- تصحيح محمد قرومى و عباس اقبال ، طهران ۱۳۲۸
- / شرح احوال رفق و تحليل اندر شيخ فریدالدین محمد عطاری شبازی ، تأليف
- بدیع الزمان فروزانفر ، طهران ۱۳۴۰
- / شرح تعرف ، اوانر اعم مستملی بغدادی ، طبع هند ۱۳۳۰-۱۳۲۸
- / شرح کلثون در ، شيخ محمد لاهیجی ، باهتمام و مقدمه کيو ان سمعی ، طهران ۱۳۳۷
- / شرح منازل السائرين ، للمعرف بالله محمود القرکاي ، و للشيخ عبدالمطعم
- الاسكندري طبع لاپ دی نورکی ، مصر ۱۹۵۳
- / شطحيات الصوفيه ، عبدالرحمن بدوي الحرة الاول ، اوسريدا السطامي ، دراسات
- اسلاميه (۹) ، قاهره ۱۹۴۹
- / شيخ صفى و قيارش ، احمد كسردى ، طهران ۱۳۲۱



- / فرهنگ مصطلحات عرفیه، مجموعه شعر، تألیف سید جعفر حسینی، تهران ۱۳۳۹ ش
- / الفتوحات المکیه للشیخ الامام محیی الدین ابی عبدالله محمد بن علی المعروف بابی عربی، ج ۱، ص ۱۰۰، ۱۲۹۳
- / فصوص الحکم، تألیف اکبر محیی الدین بن عربی، والتعقیقات علیه، قلم ابو اعلا عسکری، مصر ۱۹۲۱
- / فوائده العمال و فوائده الجلال، للشیخ نجم الدین الکریمی، ناعساء الد کورفر مر، ویرا، ویرا ۱۹۵۷
- / فیه فیه، اثر کفتر مولانا جلال الدین محمد مشهور بمولوی، تصحیح و حواشی بدیع الزمان فردوسی، ۱۳۳۰
- / فوار القیوم فی معاملة المحجور، ابوالکلیب مکی، طبع ۱۳۵۱
- / کتبه الانسان الکامل، تصنیف عزالدین سبکی، تصحیح و مقدمه فرسوی، مریدان موبده، قسمت ایرانشناسی، سنو ایران و فرسه، تهران ۱۳۴۱ ش
- / کرامت صام الجاهلیه، صدر الدین نیر، ص ۱۲۴۰
- / کشف الاسرار و عیون الانوار، معروف بتسیر خواجہ عبدالله حسینی، تألیف ابوالفضل محمد لدین حسینی، باهتمام علی مغر حکمت، تهران ۱۳۳۹ ۱۳۳۱
- / کشف المحجوب و محجوبی، باهتمام و تصحیح ذوالکفعمکی، لبنان، ۱۹۲۶
- / لطائف عیبه، شرح دیوان حافظ، تألیف شاه محمد بن داری، تهران ۱۳۰۴
- / کلیات شیخ فخر الدین عراقی، مکتوش سعید عینی، چاپ دوم، تهران ۱۳۲۶
- / المصباح فی القیوم، تألیف ابونصر عبدالله بن علی لرح طوسی، طبع سکنسون، لندن ۱۹۴۴، ایضاً طبع مصر ۱۹۶۰
- / مشحذات انار شامل رساله حق تعالی، مجمع البحار، اینکسپسند، تألیف محمد دار شکوه، تهران ۱۳۳۵
- / محفل و صبحی، خصیصی حوائی، مسع محمود فرخ، ۳ ج، مشهد ۱۳۳۹
- / مجموعه در ترجمه احوال شاه نعمه الله ولی کرمانی، تصحیح و مقدمه ربان، سنو ایران و فرسه (ایرانشناسی)، تهران ۱۹۵۶
- / مختصر سلخوفنامه ابن بی بی، نواریج آل سلخوق، هوشمند، لندن ۱۹۰۲
- / مدارح الدلکین، ابن هیم الحویله، مطبعة لیس، الطبعة الاولى
- / مرصدا لیس، نجم الدین زاری، طبع تهران ۱۳۵۲ هـ
- / مرصدا لیس، ابوالقاسم حسینی شراری، شبیه تذکره الاویاء، پروری، تبریز ۱۳۳۲ ش





- /Abdulhakî Gölpinarli, *Merlana Celaleddin*, Istanbul 1952  
 /Abdulhakî Gölpinarli *Merlana dan Sonra Mevlânâ* Istanbul 1953  
 /A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyeddin Ibnu Arabi* Cambridge 1939  
 /Dr Ali Hassan Aklel-Kader, *The Life Personality and Writings of Al-Junayd* G. M. S. London 1962  
 /Anvari Gardet *Mystique Musulmane*, Paris 1961  
 /A. J. Arberry *Sufism* London 1950  
 /Arberry, *Sufism*, in *Handbuch der Orientalistik Religion* Leiden 1961  
 /A. C. Archer, *Mystical Elements in Mohammad*, Yale Univ. Press 1954.  
 /M. Asin Palacios, *El Místico Murcino Abenarabi* Monographs Documentos Madrid 1925-6 2 Vols  
 /J. K. Birge *The Bektashi Order of Dervishes* London 1937  
 /Browne, J. *The Dervishes*, London 1927  
 /T. Burckhardt, *Vom Sufismus, Einführung in Die Mystik des Islam*, 1953  
 /Carra de Vaux *Guzale*, Paris F. Alcan, ed 1902  
 /Challave, F. *Petite Histoire Des Grandes Religions* Paris 1947  
 /H. Corbin; *L'Imagination Creatrice dans le Sufisme d Ibn Arabi*, Paris 1958  
 /H. Corbin *Avicenne et le Recit Visionnaire* Teheran 1952  
 /H. Delacroix *Etudes d' Histoire et de Psychologie du Mysticisme* 1908.  
 /O. Depont et X. Coppolani *Les Confreries Religieuses Musulmans*, Alger 1897  
 //E. Dermenghem, *al'Instant chez les mystiques*, *Revue Mexicaine* 1938, No 3, 106-124  
 /Dory, *Essai Sur L. Histoire De L. Islamisme*, Paris 1879

- [illegible]

- sen 1953
- /M. M. Moreno *Mística musulmana e mística indiana* Vatican 1940
- /Munk, F. *History of Jewish Mysticism*. London 1956
- /R. A. Nicholson *Studies in Islamic Mystics* Cambridge 1921
- /R. A. Nicholson *The Idea of Personality in Sufism* Cambridge 1923.
- /R. A. Nicholson *Sufism* in *Hastings Enc. R. E.* Vol. 12/10-17
- /R. A. Nicholson *The Mystics of Islam* London 1914.
- /R. A. Nicholson *Sahrawardi* in *Hastings Enc. R. E.* Vol. 12
- /Nizam, K. A. *Nasiruddin's Influence On Mughal Rulers* *Islamic Culture* Vol. 39, Hyderabad Deccan, 1965
- /Nylen, Kleiner. *Schriften Des Ibn Arabi* Leiden 1919
- /Odent, G. *Bouddhisme, Alchimie* Paris
- /S. J. Jones *La Philosophie Orientale d'Avicenne et de son Pologne* *Contre les Esquadrilles* 1953
- /Q. A. *Histoire Generale Des Religions* Paris 1947
- /S. Radhakrishnan *The Principal Upanishads* London 1953.
- /S. Radhakrishnan *Indian Philosophy* London 1919, 1931
- /A. R. *La terminologie mystique d'Ibn Arabi* *Le Muséon*, 48 1938 145-162
- /Ritter, H. *Das Meer Der Seele* Leiden 1955
- /Ritter, H. *Die Schrift Des Harut Ibn Asad Al Muhassibi* *Gloster* 1935
- /Rum, M. *Manichaeism Medieval* Paris, Payot d.
- /S. Spencer *Mysticism in World Religions* P. B. London 1963
- /Schleier, *Major Trends in Judaism* London 1953
- /H. S. *Le Mysticisme* Q. S. 1 Paris 1955
- /M. Smith *An Early Mystic of Baghdad* London 1935
- /M. Smith *Rahut the Mystic and Her Fellow Saints in Islam* Cambridge 1928
- /A. Shishtery *History of Sufism*, Proc. 2nd All-India Conf 1922

1. The first part of the paper is devoted to the study of the asymptotic behavior of the solutions of the system (1) as  $t \rightarrow \infty$ . It is shown that the solutions of the system (1) are bounded and tend to zero as  $t \rightarrow \infty$  if the matrix  $A$  is stable.

2 12 1 1 2 1 7, 5,

1990 *Mathematics of the Earth and Space*

1. The first part of the paper is devoted to the study of the properties of the function  $f(x)$  defined by the equation  $f(x) = \int_0^x f(t) dt$ . It is shown that  $f(x)$  is a continuous function and that it satisfies the functional equation  $f(x+y) = f(x) + f(y)$ . The function  $f(x)$  is also shown to be differentiable and its derivative is found to be  $f'(x) = f(x)$ . This implies that  $f(x) = Ce^x$  for some constant  $C$ . The value of  $C$  is determined by the initial condition  $f(0) = 1$ , which gives  $C = 1$ . Therefore, the function  $f(x)$  is the exponential function  $f(x) = e^x$ .

1. The VFA is the difference between the VFA and the VFA.

His work on the effects of the environment on the development of the individual is a classic in the field of psychology.

[illegible][illegible]

*J. d. R. h. M. st. m. s. o. n. e. d. P. u. l. t. i. o. n. e. t. e. r. i. o. g.*

*I have received from you a copy of the letter which was sent me by the Secretary of the Navy, dated August 10, 1896.*

## فهرست نام

اسم و نام = اری [نام کبی] ۸۰  
 و سلطه ۹۴  
 و نمده ۸۶ ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۹، ۲۰۱  
 ابراجی ۲۰۱  
 ابرح ۲۰۲، ۲۰۱، ۱۳۵  
 امر حکان ۱۱۷  
 این دشت ۱۳۵  
 امر سدا ۲۰۲  
 بن سدا ۶۲، ۶۱، ۶۹  
 این سرت ۴۹  
 این سدا ۱۵۲، ۱۵۱، ۸۲، ۸۱  
 این سرت ۱۳۵، ۱۳۴، ۱۳۴، ۱۰۹، ۷۵  
 ۱۳۹، ۱۳۷ ۱۳۱، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۶  
 ۲۱۱، ۲۱۰، ۲۰۱، ۱۴۸، ۴۷  
 در این ۱۱۴، ۱۱۳  
 بن عشاء ۷۹  
 بن عشاء الله اسکندری ۱۳۲  
 بن فارسی ۱۶۶، ۱۶۵، ۱۵۹، ۱۳۸  
 این دیم، لاجور ۲۰۱، ۱۳۹  
 این مسروق ۲۰۷  
 این حیر ۶۱

۵

در اینجا ۸۷، ۸۰، ۸۰، ۱۲۰  
 ربری [بر ۹۰] ۱۶۲  
 آبا ۱۸  
 آسیای سمیر ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۴۸  
 ۲۱۳، ۲۱۲  
 آسی و لاسو ۱۴ Asin Pa. cios  
 و دیدون ۱۵۶  
 و محضه ی نه تانی ۱۴۱  
 آقا محمد هاسو سیراری ۱۳۱  
 و سوس ساس Ammonos S. ceas  
 ۴۴

۵

ا. ا. ۹۱  
 بر احمیه دهم ۱۶، ۶۶، ۶۷، ۱۱۰، ۱۶۴  
 ۲۱۷، ۲۰۲  
 ا. ا. حیمه خواص ۷۹  
 این افاطوب [ = این عری ] ۱۳۵  
 این این ۱۳۸

۵ فهرست های این کتاب را ا. ی حمید درین نویدیر در رشتا بهی تهر ان هیه کرده ان و دیر مناسب ارش ن شکر دارم.

- ابو اسحق بن ابي [شيخ] ١٦٠، ٨٤  
 ابو الحسن شادبي: ١٠٠  
 ابو حسن علي بن عثمان ١٦٣  
 ابو الحسن بوري: ١٠٥، ٧٥  
 ابو الحسن ساري: ١٠٥  
 ابو عباس رفاعي: ٩٩  
 ابو العلاء عفيفي: ١١٠  
 ابو العلاء معري: ١١٦  
 ابو المصالي عبدالله بن ابي بكر = عي-  
 القضاة ههائي  
 ابو بكر: ٥٩  
 ابو بكر شبي: ٨٠  
 ابو بكر واسطي: ١٥٠، ٨٠  
 ابو نيراب جشمي: ١٠٩  
 ابو جعفر محمد علي: ٨٥ ورجوع شود  
 بهقز لم  
 ابو - له بدمشقي: ١٠٥  
 ابو جعفر خداداد: ٢١١  
 ابو جعفر شادوري: ١٠٩  
 ابو حنيفة بخداددي: ٢٠٦  
 ابو حنيفة: ٦٨  
 مؤثر بخداددي: ٥٨، ٥٦، ٥٣  
 ابو حنيفة بن وبي: ٢٢  
 ابو سعيد [شيخ]: ٨٢، ٨٣، ١١٨، ١٥٠، ١٦٠  
 ابو سعيد ابو الحيس: ٨١، ٨٥، ١١٦، ٢٠٧، ١٦٦  
 ابو سعيد انصاري: ٩٢  
 ابو سعيد حار: ١٠٥، ٧٩  
 ابو سعيد ميهني: ٩٠، ٨٩  
 ابو طالب مكي: ١٦٢  
 ابو عبد الرحمن بن علي: ١٠٩، ١١٠، ١٦٢  
 ابو عبدالله بن مدرسل شادوري: ١٠٩  
 ابو عبدالله تيرمذي: ٢٠٦  
 ابو عبدالله الروماني: ١٦٤  
 ابو عبدالله حيف تيرازي [شيخ كبير]: ١٦٤  
 ابو عبدالله بن علي: ١٠٥، ٨٤، ١٠٠  
 ابو علي نقعي: ٢٠٧، ١٠٩  
 ابو علي بندي: ٧٣  
 ابو علي سياه: ٢٠٧  
 ابو عثمان جيري: ١١٠، ١٠٩  
 ابو محمد سنكي: ٢٠٦  
 ابو محمد الميرنشي: ١٠٩  
 ابو مدين صوفي: ١٣٦  
 ابو مسلم: ٦٧  
 ابو مسلم خولاني: ٥٧  
 ابو موسى اشعري: ٥٠  
 ابو نصر سراج: ٣٧، ١٦١  
 ابو واس: ٢٢٠  
 ابو هاشم كوفي: ٦٦  
 ابانيساد: ٢١  
 اتولويج: ١٥٢، ٧٠  
 احمدي: ١١٥  
 احمد بن حصريه: ٢٠١، ١٠٨  
 احمد جام: ٩٠  
 احمد حسن، امم: ١٤٩، ٦٨  
 احمد عرالي: ١٦٠، ٨٧  
 احمد بن: ٩٩  
 احياء العلوم: ١٣٧، ٨٦  
 احوال الصفا: ١٤٢، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢  
 اديب: ٩٢، ٩١  
 ارسطو: ٢٥، ٢٨، ٢٧، ١٥٢  
 ارسطويه: ١٠٢  
 ارسوا: ٩٢  
 ارفيوس [احمد بن ارفيوس]: ٢٥  
 ارويا: ٣١، ١٠  
 ارجي اسكندري: ١٤١  
 ارسطوئولي: ٢٨، ٢٧

۱۳۵

۱. [نام] [نام] [نام] ۲۱۳

۱۹ [نام]

۱۰۳ [نام]

۱۲۰ ۱۵۰ ۸۳.۸۲ [نام]

۲۵ [نام]

۱۵۰ ۱۳۷ ۱۰۰ ۹۷ ۲۴ [نام]

۱۵۱ ۱۲۲ [نام]

۲۹ ۲۸ [نام]

۲۳ [نام]

۱۲۵ [نام]

۱۵۶ [نام]

۸۰ [نام]

۱۴۹ [نام]

۲۷ [نام]

۱۰۴ [نام]

۲۱۹.۲۱۸ ۲۰۳ ۹۹.۹۸ ۱۹ [نام]

۹۳ [نام]

۱۰۰ [نام]

۱۵۳.۷۱.۲۸.۲۷.۲۵ ۲۴ [نام]

۱۵۵ [نام]

۷۱.۱۶ [نام]

۱۰۵ [نام]

۱۱۴ [نام]

۲۸ [نام]

۱۴۳.۱۳۵ [نام]

۲۰۷.۱۱۶.۷۲ [نام]

۸۹ [نام]

۱۶۴.۱۰۸.۸۳.۸۲ [نام]

۲۱۷.۲۱۰ [نام]

۱۶۲ [نام]

۱۰۳ [نام]

۱۸ [نام]

۵۷.۵۱ [نام]

۵۱۰ [نام]

۹۲ [نام]

۱۰۱.۹۳ [نام]

۹۲ [نام]

۱۰۰ [نام]

۱۱۵ ۱۰۱ [نام]

۱۵۶ [نام]

۲۹ [نام]

۱۳۵ ۱۳۶.۱۳۵ ۱۳۴ ۹۲ [نام]

۱۲۷ [نام]

۸۹ [نام]

۱۹ [نام]

۹۰ [نام]

۲۳ [نام]

۲۴ Ophius [نام]

۱۴۹ [نام]

۱۸ [نام]

۹۶ ۵۷ [نام]

۱۱۵.۱۰۴ ۱۰۰.۹۳ ۲۵ [نام]

۲۱۵.۲۱۲.۱۵۳.۱۴۲.۱۲۱ ۱۱۹ [نام]

۲۱۹ [نام]

۲۱۷ [نام]

۲۷ [نام]

۱۶۶ [نام]

[نام]

۲۱۳ [نام]

۰۸۸ [نام]

۲۱۰ ۱۵۰ ۱۴۹.۴۱ ۱۶ [نام]

۱۰۲.۷۴ ۷۳.۱۴ [نام]

۲۱۰ ۲۰۹.۱۳۴.۱۱۴ ۱۰۷ ۱۰۵ [نام]

۵۸ [نام]

۹۹ [نام]

۱۵ E U Brown [نام]

۳۵.۳۴.۲۳ Bergson [نام]

۱۴۰ [نام]

۱۰۱ [نام]

۷۳ [نام]

۱۶۹.۶۸.۶۷ [نام]

۲۱۷ [نام]

۷۶.۶۴.۶۳.۶۱.۴۴ [نام]

تاسووت فلوطس ۱۵۲  
توسوئی Philosophy ۱۵۲  
س، ۲۵  
التدبیرات لالهه ماسلاج لسلکه -  
لانسایه ۱۴۰  
مذکره الاولیاء [عطار] ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۷  
نوحمان الاشواق : ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۰  
رگستان : ۹۳، ۷۶  
ترکه ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۱۵  
ترمذی [حکیم] : ۱۰۵، ۷۵  
المعرف سدهف، التصوف : ۱۶۲  
تفاحه [مسعودی] ۱۵۲  
مفتادانی : ۱۲۸  
تفسیر اهل الحق [حدیق] (تفسیر) ۱۶۲  
۱۶۳  
تلمیس، تلمیس : ۱۰۴  
تلموز : ۲۷  
مقدمات [نام کتاب] ۸۷  
تور اندرا : Tor Andrae ۴  
توراة : ۱۳۹  
توس : ۱۳۶، ۱۰۰  
تیجانه ۲۰۳



تایوک Tnduk ۱۴



جاماسب : ۱۵۴  
جامه صبر : ۱۵۹  
جامی : ۱۴۰، ۱۶۰، ۱۶۲، ۲۱۰  
جاوه : ۱۰۲  
جرجیس صاری : ۱۱۴  
حالات لندن [مولوی] : ۱۰۲، ۱۶۶  
۲۰۷، ۱۶۸

| خلایه ۱۰۰  
جهه : ۱۴۹

معد : ۵۰، ۷۶، ۷۲، ۷۰، ۸۸، ۸۵، ۸۰  
۹۰، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۲۱، ۱۳۷، ۲۰۴  
مکتش ولی [حدیق] : ۱۰۴  
مکتشیه : ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۲۱۶  
مکریه : ۱۰۱  
ملح : ۹۴، ۶۶  
موشه : Bloed ۱۵  
ملوهر : ۱۲۵، ۱۶  
مودا : ۱۲۸، ۲۲، ۱۶  
مودارف : ۱۶  
موررجه تور : ۱۵۳  
موساب : ۱۰۰  
موسعید : ۲۱۰  
میر عالدین دهقی : ۲۱۳  
میر عالدین زکریای موسابی : ۱۰۰  
میر عالدین بختیاری : ۱۰۱  
میر ولد : ۱۶۰  
میر گواب گیت Bhagvat Gita ۲۱  
میرهای رجوع شود به : آقا محمد علی  
میرجایی  
میرزا محمود : ۶۱  
میرزا لادیس : ۱۰۴  
میرزا [ملک] : ۹۹  
میرزا فرس : ۷۵



پارب [حدیق] : ۱۶۳  
پاکسان : ۱۱۶، ۱۱۵، ۹۶  
پرجلی [کتاب] : ۲۲  
پرجوس : P ocras ۱۵۲  
پوریای وئی : ۲۳۰  
پوست بستان : ۱۰۲  
پیرانه Pierre Janet ۳۳  
پیرجمالی اردستانی : ۱۰۰



۱۲۰، ۱۲۱



۱۵۳  
 ۲۰۹۹۱۸۰۷۹۰۴  
 ۱۰۵۷۴۳  
 ۷۶  
 ۱۰۵  
 ۲۱۳  
 ۱۰۱  
 ۷۲

۱۰۱  
 ۲۰۵۰۳۱۰۱  
 ۷۲

۷۲  
 ۱۰۵ [کتابه]  
 ۱۵۹  
 ۱۶۳  
 ۱۳۸  
 ۶۵  
 ۱۰۱  
 ۶۸.۵۹  
 ۶۱  
 ۱۶۹  
 ۱۰۳  
 ۵۶  
 ۵۶۵۳  
 ۱۰۵ [کتابه]  
 ۲۱۴.۲۱۳.۱۰۵  
 ۲۶  
 ۵۷۵۱۵۰۲۹۴۷  
 ۲۱۱۶۵.۶۳  
 ۱۰۱  
 ۷۵۰ ورك : حلاج  
 ۱۴۹ ۹۲  
 ۱۰۱

۱۵۰  
 ۲۸۲۷  
 ۱۰۵  
 ۷۵۲۸۱۴  
 ۷۷۷۷۸۰۷۹۰۴  
 ۲۰۹۹۱۸۰۷۹۰۴  
 ۱۲۷.۹۳  
 ۵۰  
 ۶۲  
 ۱۰۲  
 ۱۰۵۷۹۰۴  
 ۱۰۹  
 ۹۸  
 ۱۵۲ ۱۵۱  
 ۹۱  
 ۲۲۰ ۳۱۲

۳۵  
 ۹۶  
 ۱۱۹  
 ۵۶  
 ۹۷  
 ۷۹.۷۶ ۶۸۱۶۷  
 ۸۳۸۱ ۷۹.۷۶ ۶۸۱۶۷  
 ۸۹.۸۵ ۸۴  
 ۲۱۳.۱ ۸ ۱۱۶  
 ۱۰۵  
 ۱۵۳  
 ۲۹  
 ۱۳۸ ۱۳۶ ۱۱۳ ۱۱۲ ۲۷  
 ۱۰۶  
 ۱۰۶  
 ۱۰۵  
 ۲۰۴  
 ۸۹  
 ۱۰۱  
 ۷۷

رسالة فثيرة ، ۱۶۴، ۱۶۳  
رسالة مازمشه ، ۱۶۳  
رسالة سروریه ، ۱۵۲  
رشد ، ۶۲  
رضا، اعم ، ۷۱، ۵۱  
الرعاية الحقوق الله [سب] ۷۳  
رفاعة ، ۹۹  
رکن الدین ابوالفتح ، ۱۰۰  
روافین ، ۲۸، ۲۵، ۲۴  
روشنه ، ۱۰۰  
روح القدس ، ۱۴۰  
رم ، ۳۱  
رومائی ، ۱۰۱  
روم = ۲۰۴، ۱۲۰، ۹۳، ۵۹  
روبق کرمانی [محمدحسن] ۱۲۱  
ری ، ۲۰۴

ر

ردفہ الحقایق : ۸۷  
تسیر عن عوام ، ۵۹  
رد دشب ، ۲۶  
تذکره ، ۱۲۱، ۱۰۴  
مدیک [فرقه = سابق] ۱۴۹  
ربیع العابدین ۵۷  
رسمه : ۱۰۰

س

سانا تیرا ، Santa Theresa ۱۶۵  
سالم بدوسی ، ۱۰۹  
سزور ، ۲۱۳  
سیکی ، ۱۳۸  
سرداران ، ۲۱۴، ۲۱۳  
سراج ، ۱۲۷، ۱۰۱  
سری سقلی ، ۷۹  
سحنان حواجه بارسا ، ۱۶۱  
سفید توری ، ۷۴، ۶۴  
سلامان واسان ، ۱۵۲، ۱۵۱

س

داراش نوید ، ۲۱۷  
داود کیمس [سج] ۲۰۷  
دانه ، ۱۴۵  
د کزوی [عوام السین] ۸۷  
دیوانیه ، ۱۱۸  
درویش سرور [مقطوی] ۲۱۵  
دلی ، ۹۳  
دلا تروا ، Delacroix ۳۳، ۱۳  
دماوند ، ۲۱۷  
دمشق ، ۱۴۳، ۱۳۷، ۵۹، ۵۷  
دوری ، ۱۴ Dory  
الدیوان الاکبر ، ۱۴۰  
دونیکروس ، ۲۳  
دهلی ، ۱۱۵  
دیوان شمس ، ۱۶۸

ذ

الدخان والاعلاق ، ۱۴۰، ۱۳۷  
دم النورس ، ۱۴۹  
دوانوب مصری [دوانوب] ۱۶، ۱۴  
۲۰۸، ۱۱۷، ۷۲  
دوالیمس : ۱۲۸  
دخی ، ۲۰۹، ۱۰۳  
ذو : ۱۲۰، ۱۱۰، ۳۹۸

ر

رابعه ، ۲۱۰، ۶۴، ۶۳، ۶۲، ۴۵، ۴۴  
رناسم [فلسطینیان] ۲۷  
ربیع بن حیم ، ۵۷  
رحمت علیشه ، ۱۲۲، ۱۲۱  
رسالة الطیر ، ۱۵۲  
رساله الامنیه ، ۱-۹  
رساله خبریه ، ۱۰۵، ۱۰۴  
رساله فی العشق ، ۱۵۲  
رساله فی الملائکه ، ۱۵۲

۱۱۹ - افسانہ اسحق  
۱ - حیدر آباد ۱۲۰  
مکتبہ مجلس خیر [حیدر آباد] ۲۱۲ ۱۲۰  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۲۱۴ ۱۲۰  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۱۲۲  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۱۱۳ ۹۰  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۵۹  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۱۰۰ ۹۰  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۲۰۹ ۰  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۶۵  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۵۷  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۲۱۱.۵۶ ۵۳  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۲۱۱.۱۳۲  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۹۷ ۹۳  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۱۷۸ ۱۷۷ ۱۷۵ ۱۵۹ ۱۸۱  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۳۱ St. Bernard  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۸۹  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۹۷  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۱۰۰ St. Francis  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۱۶۵  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۲۰۳  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۹۹  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۲۱۶  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۸۶  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۲۰۳  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۱۵۸.۱۶  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۱۰۲  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۲۱۰ ۱۵۵.۱۵۴.۱۰۸  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۲۱۵ ۱۰۰  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۱۵۰  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۷۶  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۱۰۵  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۱۰۵  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۱۸  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۱۰۱  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۹۰

مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۹۹  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۱۶۰  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۲۱۲  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۱۱۵ ۱۳۲  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۲۰۷ ۱۰۱ ۱۰۰  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۲۰۳ ۱۲۰ ۱۰۹ ۱۰۵ ۹۳.۵۹  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۲۱۷  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۱۱۹  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۹۳  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۲۱۳  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۲۱۵  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۲۱۷ ۱۵۰  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۱۰۳ ۹۳.۹۲  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۱۱۹  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۲۱۰ ۲۰۷ ۲۰۶ ۱۵۰.۴۵  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۲۱۷  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۲۱۵ ۲۰۳ ۱۰۱  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۱۳۹  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۲۰۶.۱۱۰  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۱۰۱  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۸۸  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۲۰۷.۱۲۴.۱۲۱ ۹۱  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۷۶  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۲۰۴.۱۶۴.۱۵۳ ۱۳۸.۹۰  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۱۰۰  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۱۵۶  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۱۳۵  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۱۳۸  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۸۲  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۲۰۶  
مکتبہ خیر [حیدر آباد] ۱۶۰.۸۹

شیخ اشراق : ۱۵۳، ۱۵۱، ۸۷  
شیخ کیم : ۸۵  
شیخه : ۱۰۱  
شیخ ولی تراش : ۹۰  
شیراز : ۹۱

## ص

صافش : ۱۴۹  
صالحیه و مشر : ۱۳۷  
صدر الدین [قوی] : ۱۳۹، ۹۱ =  
صدر الدین قویوی : ۱۵۰، ۱۰۵  
صدر الدین مولفای : ۱۰۰  
صغره الصفا : ۱۶۰  
صعویه : ۲۱۵، ۲۱۴، ۲۱۳، ۱۲۰  
صمد الدین [شیخ] : ۲۱۴، ۹۲  
صمد الدین اردبیلی : ۱۲۰، ۹۱  
صمدی علیشاه : ۱۱۲  
صلاح الدین در کوب : ۲۰۷، ۱۱۷

## ط

طاسن الازل : ۷۸  
اطواسین : ۷۹  
طاووس المعراء [ابو سریر ج] : ۱۶۱  
طبقات الصوف : ۱۶۲  
طبقات الصوفیه منعی : ۱۶۱  
طرائق الحقایق : ۱۶۵  
طغری سلجوقی : ۸۸  
طلحه بن عبداللہ : ۵۹  
طوس : ۸۵  
طوس : ۱۶۴، ۱۱۸  
طغوریہ : ۱۰۵

## ظ

ظاہریہ : ۱۳۹، ۹۴  
ظہیر الدولہ [علی خان صفا] : ۱۲۲

## ع

عالم بن عبدالقیس : ۵۸  
عبدالخبار غری : ۱۶۰  
عبداللہ یحیی [شیخ] : ۹۳  
عبدالرحمن بن عوف : ۵۹  
عبدالرزاق کاشانی : ۱۵۰، ۱۳۹  
عبدالرزاق صنعانی : ۲۰۸، ۲۰۷  
عبدالرزاق لاعینی : ۱۵۶  
عبدالصمد همدانی : ۱۲۱  
عبدالکریه حبلی : ۱۲۷  
عبدالقادر : ۹۹  
عبدالقادر گیلانی : ۱۰۷، ۹۸  
عبداللہ انصاری [خواجہ] : ۱۶۲، ۹۰، ۸۴  
عبداللہ بن ابی السرح : ۵۹  
عبداللہ بن روح : ۵۶  
عبداللہ بن عمرو بن عاص : ۵۳  
عبداللہ بن میا ک : ۶۸  
عبداللہ شطار : ۱۰۲  
عثمان بن مطعون : ۵۳  
عثمان : ۵۹، ۵۸  
عراق : ۸۷، ۸۰، ۷۹، ۶۸، ۶۷، ۶۵، ۵۷  
عراق : ۱۲۱، ۱۰۷، ۹۹، ۹۳، ۹۰  
عراقی : ۱۵۹، ۱۳۹، ۱۰۰  
عزیز الدین بقلی : ۱۵۰  
عزالدین نکاوس سلجوقی [ملک] : ۲۱۲  
عزالدین محمود کاشانی : ۱۶۴  
عزیز نسفی : ۱۳۷  
عشقه : ۱۰۴  
عطاء ساعی : ۶۵  
عطارد [شیخ] : ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۵، ۱۶۶  
عقیقه : ۱۰۱  
علاء الدوله سنائی : ۲۱۷، ۱۳۹، ۹۲  
علاء قزوینی : ۲۰۴  
علی بن احمد یوشکی : ۲۱۱، ۱۰۸  
علی بن ابی طالب : ۲۱۱، ۵۸، ۴۵



م. لری ۲۰۳۰  
مالک [مالک بن انس] ۷۲، ۱۹  
مالک دینار: ۴۹  
مانی ۱۲۷، ۲۶  
مادونه ۱۵۴، ۱۱۸، ۷۰  
ماوراءالنهر ۱۰۱  
مهاون کری مان ۱۰۳، ۹۳  
متوکل: ۷۲  
مثنوی مولوی: ۷۴  
مجالس سیمه: ۱۶۸  
مجالس سعدی: ۱۱۵  
محمدالدین اسحق [شج] ۲۱۲  
محمدالدین بیدادی ۱۶۴، ۹۰، ۸۸  
مجلسی [علامه محمد تقی] ۱۲۰  
مجلسی [خارث بن اسد] ۷۲  
محاضرات الابرار ۱۴۰  
محبوب علیشاهی ۱۲۲  
محمود بن محمود بشارپوری ۱۰۹  
محمد [حضرت] ۱۳۸، ۱۲۶  
محمدنگ: ۱۱۹  
محمد هاشم رجوع شود به آقا محمد هاشم  
شراری  
محمود [سلطان محمود غزنوی] ۱۶۷، ۸۳  
محبی الدین بن عربی: ۱۰۵، ۹۲، ۹۱  
۱۴۲، ۱۳۹، ۱۳۸، ۱۳۷، ۱۳۴، ۱۰۷  
۱۴۷، ۱۴۴، ۱۴۳  
مدائن: ۵۶  
مدینه: ۵۹، ۵۳  
مرعی علی: ۱۱۹  
مرداویج: ۲۰۴  
مرسه: ۱۳۶، ۱۳۵  
مرصاد العباد ۱۶۴  
مرثی: ۱۳۶، ۹۹  
مرکس Merx ۱۵  
مرد ۹۳، ۸۰، ۶۷  
مزامیر ۲۶  
مناظر بالاحیاء ۱۴۰

کبریث، خمس [نام کتاب] ۷۹  
کسروه ۱۶۶، ۱۶۴، ۱۰۳، ۱۰۱  
کردستان ۱۱۸  
کرم مان ۱۲۱، ۹۳  
کرم من، کون، [Von Kremer] ۱۳  
کریمخان رنده: ۱۲۱  
کشف المحجوب [محمودری] ۱۱۶، ۱۰۵  
۱۶۳  
کلامی ادب نکر: ۱۶۲  
کلیبی ۲۴  
کمدی الهی ۱۴۵  
کوثر [حاج محمد صا] ۱۲۲، ۱۲۱  
کوفه ۶۴  
کبه تست: Quietistes ۱۳۳  
کمدی سعادت ۸۶



کشر ۱۵۹  
گنوسی - Gnosticisme ۲۷، ۲۶، ۲۵  
۱۵۲، ۱۵۱، ۷۱  
گنودراز [محمد] ۱۰۱  
گیلان ۹۱  
گومدوس تیری G de St. Tierry ۳۱



لاهور ۱۱۵  
لرستان ۱۱۸  
لطیف الاشارات ۱۵۰  
لهمان ۱۶۰  
اللمع [ابو نصر سراج] ۱۶۱، ۳۷  
لوه: Leuba ۳۳



مأمور ۷۱، ۶۲، ۵۱، ۵۰  
مؤته: [عروه] ۵۶  
مازندران ۱۱۸  
ماکی دورن Max Horten ۱۲

۳۷  
 ۱۳۹  
 ۱۵۷ ۱۱۸ ۱۱۷  
 ۱۵۶  
 ۱۵۹ ۱۵۰ ۱۲۱ ۲۵۰۳۴  
 ۱۶۲ ۱۶۵  
 ۱۱۷ ۱۰۲  
 ۶۲  
 ۶۰  
 ۱۱۳  
 ۱۵۶  
 ۱۳۲  
 ۱۵۶  
 ۱۰۳  
 ۶۵  
 ۸۳ ۸۲

(۵)

۱۰۱  
 ۱۶۵  
 ۲۰۴  
 ۱۶۴ ۹۰  
 ۲۰۴، ۱۰۱، ۹۰  
 ۱۷۲  
 ۲۱۰ ۱۱۰  
 ۷۷  
 ۱۳۹  
 ۱۱۸  
 ۲۰۴ ۸۸، ۸۵  
 ۱۱۵  
 ۱۰۱  
 ۹۲  
 ۱۰۳  
 ۱۲۱  
 ۲۲۰، ۲۱۲  
 ۱۶۲، ۱۳۹  
 ۱۶۳

۸۳  
 ۱۵۶  
 ۱۱۷ ۸۸  
 ۹۱ ۸۸  
 ۲۰۹ ۱۲۱  
 ۱۲۰  
 ۱۵۹  
 ۱۶۲  
 ۲۰۹ ۱۱۰، ۹۹ ۹۳ ۹۰ ۶۸ ۶۶ ۶۰ ۳۹ ۳۶ ۳۰  
 ۲۰۳ ۱۶۲ ۱۳۸ ۱۱۵ ۱۱۰  
 ۱۲۱  
 ۱۶۰ ۱۱۵  
 ۱۱۵  
 ۱۱۵  
 ۱۲۹، ۳۲ ۱۶  
 ۷۱، ۶۹  
 ۱۴۰  
 ۱۲۱  
 ۱۳۹  
 ۱۶۱  
 ۱۶۰  
 ۱۶۰  
 ۱۶۰  
 ۱۶۰  
 ۱۶۰  
 ۱۶۸  
 ۱۳۶  
 ۱۶۶، ۱۳۹، ۱۳۷، ۹۹ ۹۳، ۶۷  
 ۱۰۱  
 ۱۲۲  
 ۱۵۶  
 ۱۶۴، ۱۱۰، ۱۰۸ ۱۰۷، ۱۰۵  
 ۲۱۱  
 ۱۷ Mula ies.c  
 ۲۰۷ ۸۶  
 ۱۲۲  
 ۱۴۰، ۱۳۶  
 ۱۱۴، ۱۱۲

هارون [هارون الرشید] ۶۲۰۶۱  
 هاشمیه ۱۰۱  
 هجویری ۱۱۶ رجوع شود به ابوالحسن  
 علی بن عثمان  
 هراب ۹۳  
 هرمی ۱۵۶، ۱۵۲، ۲۵۰  
 همدان ۲۰۴، ۱۱۸، ۸۸، ۸۷  
 هند ۱۰۰۹، ۶، ۹۳، ۷۶، ۵۲، ۲۱، ۱۹  
 ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۵، ۱۲۱،  
 ۲۰۹، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷

### ی

یا کوک [طائفه] ۱۸ Yikot  
 یحیی بن معاد رازی ۷۹  
 یرمیه [کتاب] ۲۷  
 یزد ۹۳  
 یسوی، حواجه احمد عطا ۱۰۱  
 یملیک Jamblique ۱۵۲  
 یواسف [بوداسف] ۱۶  
 یوزیموس Eusebius ۲۸  
 یوسف بن الحسن رازی ۲۰۶، ۱۱۶، ۷۹  
 ۲۰۸  
 یوسف بن ابومحمدانی ۲۰۶  
 یوسفی برکشو ۲۱۵  
 یوسفیه ۱۰۱  
 یونان ۱۵۳، ۷۰، ۳۱، ۲۷  
 یهود ۷۰، ۵۲، ۲۹، ۴۸، ۲۷، ۲۶  
 ۲۶ یهود

یغاث الیه ۱۳۹  
 یهشمیدیه ۱۰۱ ۲۱۶ ۲۱۵ ۲۰۳  
 یواخا لوطی ۲۴۰ ۷۰ ۱۵۰  
 ۱۶۶، ۱۵۱  
 یونان ۱۰۱ ۷۲  
 یوحنا ۱۰۹، ۱۰۸  
 یوز یحیی [سید محمد] ۲۱۴  
 یوز یحیی ۲۱۴، ۹۷  
 یوز علیشاه اسماعیلی ۱۲۱  
 الیور من کیمات ابی الصغور ۱۶۱  
 یوریه ۱۰۵  
 یهود ۷۴  
 یسیرک ۱۴۰  
 یسیریه ۲۰۳  
 یسایور ۱۰۹، ۸۴، ۵۱  
 ییکلسون Nicholson ۱۶۱، ۱۵

### و

ودنتا [حکمت] Vedantas ۱۹  
 وحیدالدین مسعود ۲۱۳  
 وفائیه ۱۰۱  
 الوصایا [کتاب] ۷۲  
 وینیک Wensink ۱۴  
 وغانه ۲۱۶، ۱۰۲  
 ویرزیل ۱۴۵  
 ویلیام جیمز William James ۱۱  
 وینفیلد Winfield ۱۵

### ه

هارتمن Harimann ۱۴



## تأثیر سیمیه، زنی در جزایات

۹-۳۸

تأثیر و عرفان

عرفان، م. ۹-۱۰. حیات تاریخی و علمی، تهران، ۱۰. - سیمیه اسلامی و عرفان  
 . حیات، عرفان، ۱۱-۱۰. سیمیه در سیم حیات، عرفان، ۱۱-۱۲. - عارف در  
 حیات کشف و شهود، ۱۳. سیمیه از منظر عارف، مشکل است ۱۳-۱۲. الهامات  
 فلسفی صوفیه، ۱۳-۱۰. سیمیه، سیمیه، ۱۴. فرقه‌های حورشناسان، ۱۴-۱۵.  
 فرض مسأله عرفان اسلامی، ۱۵-۱۶. وجود معنی، مذاهب و وقوع اخذ و  
 تصدیق، ناسبت سیمیه، ۱۵-۱۶. سیمیه اسلامی، سیمیه، ۱۶. تأثیر مذاهب  
 و عقاید مختلف در سیمیه، ۱۶. سیمیه، مشاهدات، ۱۶-۱۷. عرفان در بردن و حیات  
 ۱۷-۱۸. عرفان در سیمیه، ۱۸. بردن و سیمیه، ۱۹. -  
 عرفان هندی، ۱۹-۲۰. سیمیه، ۲۰. پیدایش، ۲۱-۲۰. سیمیه، ۲۱.  
 و سیمیه، ۲۱-۲۲. عرفان، ۲۲-۲۳. عرفان، ۲۳-۲۴. سیمیه، ۲۴-۲۵.  
 سیمیه، ۲۴-۲۵. عرفان، ۲۵-۲۶. عرفان، ۲۶-۲۷. سیمیه، ۲۷-۲۸.  
 سیمیه، ۲۸-۲۹. سیمیه، ۲۹-۳۰. عرفان، ۳۰-۳۱. سیمیه، ۳۱-۳۲.  
 عرفان، ۳۲-۳۳. سیمیه، ۳۳-۳۴. عرفان، ۳۴-۳۵. سیمیه، ۳۵-۳۶.

۳۹-۳۹ - مدلت و ح کسای ۳۱ - مقامات در عرفان ساری ۳۱ - عشق برد  
 عرفای مسیحی ۳۱-۳۲ - محبت و مدلت ۳۲ - در باب منشأ تصوف ۳۲ -  
 مکاشفه رد ایشناسان ۳۳-۳۴ - عرفان و ساری ۳۳ - کشف و شهود - رد  
 رگسون ۳۳ - ارزش مکاشفه ۳۴ - رگسون و درون بینی ۳۴ - توافقی رگسون  
 با صوفیه ۳۵ - منشأ دین ۳۵ - عشق و معرفت ۳۶ - رده اساسی به خدا ۳۶  
 سالک و مقامات سلوک ۳۸ ۳۷

## زنگنه و محبت

۳۹-۸۲

اهمیت میراث صوفیه ۳۹ - معاهدت و معرفت صوفی ۳۹-۴۰ - معرفت  
 ذوقی و ریاضت ۴۱-۴۰ - متشرعه و صوفیه ۴۱ - علم صوفیه و علم فقها ۴۱ - هرفه  
 های اخوت صوفیه ۴۲ ۴۱ - صوفیه و دلایل ۴۲ - عقل در نزد صوفیه ۴۳-۴۲ -  
 رؤیت و مشق ۴۴-۴۳ - عشق و حب ۴۴ - محبت حق ۴۵-۴۴ - عشق و  
 وصال ۴۶ - اسم صوفی ۴۷-۴۶ - وجه اشتقاق ۴۸-۴۷ - پشمینه ۴۹-۴۸  
 انکار پشمینه پوشان ۵۰-۴۹ - روایات صوفیه ۵۰ - سلفه پشمینه پوشی ۵۰  
 مأمون و صوفیه ۵۱ - امر بمعرفت ۵۱ - رهد و عرفان ۵۲ - قرآن، منشأ  
 رهد ۵۲-۵۱ - سیرت پیغمبر و سحاه ۵۴-۵۳ - اعتراف رهد بر محمد ۵۴-  
 فقر عیوی و فقر محمدی ۵۴ - رهاان و حوکان ۵۵-۵۴ - اصحاب صفا  
 ۵۵-۵۶ - سایر صحابه ۵۶ - رهد تابعین ۵۷-۵۶ - رهد در عهد امویان ۵۷  
 ۵۸ - تودیع عثمان در عهد شیخین ۵۸ - عثمان و نعیم عثمان ۵۹ - رندگی شام  
 ۵۹ - اعتراف رهد ۶۰ - قسه گویان یا ردا ۶۱-۶۰ - معالی قسه گویان  
 ۶۱ - حسن صری ۶۱ - مهنول معجون ۶۱ - اس سداک ۶۲-۶۱ - حاتم اسم  
 ۶۲ - صوفیه و مأمون ۶۲ - رابعه و محبت الهی ۶۳-۶۲ - سجن رابعه ۶۳-  
 ۶۴ - عیان ثوری ۶۴ - پارسایان عراق ۶۵ - حبیب عجمی ۶۵ - خوف  
 خدا، ۶۵ - ابوعاشم کوفی ۶۶ - ابراهیم ادهم ۶۷-۶۶ - شفیق بلخی ۶۷ -  
 بشر حافی ۶۸-۶۷ - تمایلات راهدانه ۶۸ - تدروهای صوفیه ۶۹-۶۸ -  
 صوفیه و حاشاهها ۷۰ - آمیزش فلسفه و کلام و عرفان ۷۱-۷۰ - معروف کرخی  
 ۷۱ - حادث محاسنی ۷۲ ۷۱ - دوالمون ۷۳-۷۲ - ابیرید یسفامی ۷۳-  
 ۷۴ - حید بغدادی ۷۵-۷۴ - ترمذی و بوری ۷۵ - خلاج و احبار و ۷۵-۱



ذات و صفات ۱۲۹، - حلول و اتحاد ۱۳۰-۱۲۹، مجذوب سالک ۱۳۱-۱۳۲، - سیر سالک ۱۳۲، - جذبه ۱۳۲-۱۳۲، - عشق نزد صوفیه ۱۳۳-۱۳۳، - وحدت وجود و سابقه آن ۱۳۴-۱۳۴، - سرگذشت ابن عربی ۱۳۵-۱۳۵، - احوال ابن عربی ۱۳۷-۱۳۸، - آراء مختلف درباره او ۱۳۸-۱۳۸، - صدرالدین قونوی ۱۳۹، - طعن فقهاء در حق شیخ ۱۳۹-۱۴۰، - تعداد آثار ابن عربی ۱۴۰، - قصور الحکم ۱۴۱-۱۴۱، - فتوحات مکیه ۱۴۳-۱۴۳، - نقد ابن عربی ۱۴۴-۱۴۴، - ابن عربی و دانه ۱۴۵، - فلسفه ابن عربی ۱۴۵، - وحدت وجود ۱۴۶-۱۴۵، - تجلی ازلی و فیض ۱۴۶-۱۴۷، - اعیان ثابت در عدم ۱۴۷، - فیض مقدس ۱۴۸-۱۴۷، - رجوع کثرت به وحدت ۱۴۸، - عشق خلق بحق ۱۴۸، رد متکلمین بر ابن عربی ۱۴۸، - نفوذ ابن عربی در تصوف اسلامی ۱۴۸، - صوفیه و تأویل ۱۴۸-۱۴۸، - سابقه تأویل بین مسلمین ۱۴۹-۱۵۰، - تأویلات صوفیه ۱۵۰، - صوفیه و اخوان الصفا ۱۵۱-۱۵۰، - ابن سینا و حکمت اخوان الصفا ۱۵۱، - اخوان الصفا و اسماعیلیه ۱۵۲-۱۵۱، - حکمت مشرقی و حکمت اشراقی ۱۵۲، - سهروردی و ثوسوفی ۱۵۳، - حکمت اشراقی و فلسفه نوافلاطونی ۱۵۳، - منشأ حکمت اشراقی ۱۵۴-۱۵۳، - اجتهاد از حکمت اشراقی ۱۵۴-۱۵۴، - میراث اشراقی ۱۵۶

## دفتر صوفی

۱۵۷-۱۸۹

ادب صوفیه و تنوع آن ۱۵۷، - تأثیر صوفیه در ادب اسلامی ۱۵۹-۱۵۷، - قلمرو شعر نزد صوفیه ۱۵۹، - نثر صوفیه و انواع آن ۱۶۰-۱۵۹، - کتب راجع بسیرت مشایخ ۱۶۰-۱۶۰، - اقوال و مقالات مشایخ ۱۶۱، - اللمع سراج ۱۶۱، - قوت القلوب ۱۶۲، - تعرف و شرح تعرف ۱۶۲، - طبقات سلمی ۱۶۳-۱۶۲، - حلیه الاولیاء ۱۶۳، - کشف المحجوب و رساله قشیریه ۱۶۳، - رساله قشیریه ۱۶۴-۱۶۳، - عوارف المعارف و مصباح الهدایه ۱۶۴، - مرصاد العباد ۱۶۴، - طرائق الحقایق ۱۶۵، - درباره ادب صوفیه ۱۶۵، - ابن فارض ۱۶۶، - شیخ عطار ۱۶۷-۱۶۶، - جلال الدین - مولوی ۱۶۷-۱۶۸، - تعلیم مولوی ۱۶۹-۱۶۸، - زندگانی جلال الدین ۱۷۱-۱۷۰، - وفات و مدفن ۱۷۱، - شعر صوفیه ۱۷۲-۱۷۱، - صوفیه و شعر ۱۷۲، - شعر در خراسان ۱۷۳، - ابوسعید و شعر ۱۷۴-۱۷۳، - شعر و مجالس صوفیه ۱۷۵، - غزلیات سنائی و عطار ۱۷۶-۱۷۵، - مولوی و غزل ۱۷۷-۱۷۶، - شعر تعلیمی صوفیه ۱۷۷،

حدیقه سنائی ۱۷۷-۱۷۸، - منشیات طار ۱۷۸-۱۷۹، - منشی مولوی ۱۷۹-  
 ۱۸۰، - منشیات دیگر ۱۸۱-۱۸۲، - در باره اصطلاحات ۱۸۲-۱۸۳، - منشأ  
 اصطلاحات ۱۸۳-۱۸۵

## تصوف در ترازو

۱۸۷-۲۲۱

ارزش میراث صوفیه ۱۸۷، - صوفیه و طبقات اصناف ۱۸۸، - صوفیه و اهل  
 دعوی ۱۸۸، - بایانین ۱۸۸-۱۸۹، - دعاوی مشایخ ۱۸۹، - رؤیاهای صوفیه ۱۸۹،  
 ۱۹۰، - تفاوت احوال و مراتب صوفیه ۱۹۰، - صوفیه محتاط و معتدل ۱۹۱، -  
 ناهل و انجرد صوفی ۱۹۱، - شاهدیازی صوفیه ۱۹۲، - اوت خواری ۱۹۳-۱۹۲،  
 صوفیه و ملکران ۱۹۳-۱۹۴، - زحر و تمقیب صوفیه ۱۹۴، - صلح و تسلیم ۱۹۴-  
 ۱۹۵، - صوفیه و مبارزه بافس ۱۹۵، - اجتناب از شهرت ۱۹۵-۱۹۶، - شفقت بر  
 حیوانات ۱۹۶-۱۹۷، - زنده مشایخ ۱۹۷، - امر بمعروف ۱۹۸-۱۹۷، - حشمت و  
 تقوت مشایخ ۱۹۸، - صوفیه و علم ۱۹۹، - مخالفت صوفیه با علوم رسمی ۱۹۹، -  
 این قیم الجوزیه و رد قول صوفیه ۲۰۰، - صوفیه و انکار بر اهل ظاهر ۲۰۰، -  
 اختلاف فقهاء و صوفیه ۲۰۰، - طعن در حق صوفیه ۲۰۱، - رد فقهاء بر صوفیه  
 ۲۰۱، - تعبد بمالم بشرع الله ۲۰۲-۲۰۱، - سقوط تکلیف ۲۰۲، - خدمات صوفیه  
 باسلام ۲۰۳، - نشر اسلام بوسیله متصوفه ۲۰۳، - صوفیه و امر بمعروف ۲۰۴-۲۰۳،  
 همدردی در مصائب عام ۲۰۴، - تأثیر صوفیه در تهذیب و تربیت ۲۰۵، - نفوذ  
 تصوف در تلطیف ذوق ادبی ۲۰۵، - تصوف ملجأ سرخوردگان ۲۰۶، - فرار از دنیا  
 ۲۰۶، - قرار از علم ۲۰۷-۲۰۶، - صوفیه علم را حجاب میسروده اند ۲۰۸-۲۰۷، -  
 صوفیه و اسرار ۲۰۹-۲۰۸، - شهداء صوفیه ۲۰۹، - اهل معرفت و اهل محبت ۲۰۹-  
 ۲۱۰، - جوانمردان و اهل قنوت ۲۱۰، - ماهیت و منشأ قنوت ۲۱۱-۲۰۹، - سیر قنوت و  
 بقایای قنات ۲۱۱، - قنوت و سلاطین ۲۱۲-۲۱۱، - رواج قنوت در بین مسلمین  
 ۲۱۲، - اتهامات بعضی صوفیه ۲۱۳-۲۱۲، - صوفیه و مقاصد دنیائی ۲۱۴-۲۱۳، -  
 سرمداران و محفوبه ۲۱۴، - نوربخشید و حروفیه ۲۱۴، - درویش نقطوی ۲۱۵-  
 روابط مشایخ با سلاطین ۲۱۵، - صوفیه هند و سلاطین ۲۱۶-۲۱۵، - اختلاف در  
 باب نشیخ ۲۱۶، - منشأ اجتماعی تصوف ۲۱۶، - عرفان و اصول مادی ۲۱۷-۲۱۶، -  
 بسیاری از مشایخ مردمی مرفه بوده اند ۲۱۸-۲۱۷، - آیا تصوف عکس العملی

است در مقابل شریعت ۲۱۸، - تصوف و بیکارگی ۲۱۹-۲۱۸، - صوفیه و استعمار -  
 گران ۲۱۹، - تأثیر صوفیه در حکمت و ادب ۲۱۹، - تأثیر تصوف در زندگی روزانه  
 مسلمین ۲۲۰، - صوفیه و زورخانه ۲۲۰، - صوفیه در قصه‌های عامیانه ۲۲۰، -  
 لغات عامه و مأخوذات از تصوف ۲۲۰، - تصوف و امثال و حکم عامیانه ۲۲۱-۲۲۰

## یادداشت‌ها

۲۲۳-۲۲۴

فلسفه عرفان ۲۲۷-۲۲۳، - زهد و محبت ۲۳۰-۲۲۷، - شیخ و خاتوا ۲۳۳-۲۳۰، -  
 حکمت صوفیه ۲۳۶-۲۳۳، - دفتر صوفی ۲۳۶-۲۳۶، - تصوف در تراژدی ۲۴۰-۲۳۶

## گزیده مأخذ

۲۴۱-۲۴۰

فارسی و عربی و اردو ۲۴۷-۲۴۱، - زبانهای دیگر ۲۵۱-۲۴۸

## فهرست‌ها و مندرجات

۲۵۲-۲۷۰

Arzesh e Miras e Sufiye –  
By: Abdul Hussain  
Zarrinkoub